
بناء الأحكام على المقاصد

بناء الأحكام على المقاصد

د. فهد بن صالح العجلان

ح شركة آفاق المعرفة للنشر والتوزيع، ١٤٤٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجلان، فهد بن صالح

بناء الأحكام على المقاصد./ فهد بن صالح العجلان - ط١ - الرياض، ١٤٤٤هـ.

٣٤٨ص؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٣-١-٩١٩٠٨-٦٠٣-٩٧٨

١- المقاصد الشرعية ٢ - أصول الفقه

أ. العنوان

ديوي ٢٥١ ١٥٨١/ ١٤٤٤

رقم الإيداع: ١٥٨١/ ١٤٤٤

ردمك: ٣-١-٩١٩٠٨-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الثانية

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م



الفهرس

الحمد لله، وصلىٰ الله وسلَّم علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

يقع سؤال بناء الفروع والأحكام علىٰ المقاصد في قلب البحث المقاصدي المعاصر، وهو من أهم أسئلة المقاصد في عصرنا إن لم يكن أهمها علىٰ الإطلاق. بل إن كثيرًا من المعاصرين حين يدرسون علم المقاصد ويبحثون في موضوعاته، فإن مركز نظرهم مصوبٌ نحو كيفية بناء المقاصد لتكون قاعدة تُبنىٰ عليها الاجتهادات الفقهية في الفتاوىٰ والنوازل والمستجدات المعاصرة.

ومبحث المقاصد نفسه واقعٌ في قلب نزاعات أساسية في الفكر المعاصر:

النزاع بين المقاصد والنصوص، فالمقاصد هي غايات التشريع، والأحكام إنما شرعت لمصالح وغايات معتبرة، فالانطلاق منها اعتبارٌ للغاية والحكمة، غير أن ذلك قد يعارض النصوص الشرعية، ويتصادم مع الأحكام الصريحة، فثمّ تنازع هنا في البحث بين مقصود الشرع وغاية الحكم، وما حددته النصوص من أحكام، فلا يسعنا أن نعرض عن المقاصد والغايات، ولا يصح أيضًا أن تكون هذه النصوص مخالفة لمقاصدها.

ونزاع التجديد والثبات، فعصرنا يموج بمتغيّرات ضخمة في المجالات كافة بما يحتّم ضرورة التجديد وتفعيل الاجتهاد، والنظر المقاصدي مسلكٌ لتحقيق هذه الغاية، غير أن هذه المتغيّرات لا تسوّغ اعتبار أي اجتهاد، أو التهاون في تجاوز النصوص أو محال الإجماع.

ونزاع كيفية صيانة الشريعة، فمن يدعو إلىٰ النظر المقاصدي يؤكد خطورة الجمود الفقهي قديمًا وحديثًا، ويبرز نماذج من الغلط الفقهي في التصور أو الاستدلال

أو التنزيل، ويُظهر الآثار السيئة لهذا القصور ويحمّله ظاهرة التمرد علىٰ الشريعة. ونجد في مقابل ذلك أن المقاصد أصبحت مستندًا لكل تحريف معاصر، فكلُّ من يناقض أصول الشرع ومحكماته لا بد من أن يستند إلىٰ هذه المقاصد، كما أنها هوَّنت من شروط الاجتهاد وقواعد النظر فأصبحت رخيصة يسومها كلُّ مُفلسٍ.

وبطبيعة الحال، فالنزاع في هذه المسارات لا يتمسك بطرفي الحد دائمًا، بل ثمّ اتجاهات بينهما، كما أن من يحكي هذه النزاعات لن يخرج عن تبنّي واحدةٍ منها، وإنما المقصود بيان ما يحيط ببحث هذه المسألة بما يعقِّد خيوط التفكير فيها، ويؤثر في بحث المسلم المعاصر ونظره.

ويزيد بحث بناء الأحكام علىٰ المقاصد تعقيدًا هذا التباين الكبير في المقاصد؛ فهي تتدرج في مستويات متفاوتة، تبدأ من مقصد مسألة محددة كمقصد النهي عن تحريم الغرر مثلًا في البيوع، إلىٰ مقصدٍ جزئي ينتظم فروعًا كثيرة من أبواب متفرقة كمقصد دفع المنَّة والأمن من الحيف ورفع الحرج والمشقة، إلىٰ مقاصد كلية من جنس بعيد كالمقاصد الضرورية: (الخمسة الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، كما يمكن أن تكون المقاصد أعلىٰ من ذلك فتبدو أشبه بالخصائص والسمات العامة.

وهذه المقاصد قد تكون مقصدًا ضروريًّا جاء اعتباره في الشرع في أعلىٰ الدرجات، وقد يكون حاجيًّا أو تحسينيًّا، كما قد يكون متوهمًا لا اعتبار له.

والمقصد قد يكون متعلقًا بمقصود الخطاب، فيكون البحث متعلقًا بفهم النص ومعناه، وقد يكون متعلقًا بما دلَّت عليه النصوص من حِكَمٍ ومقاصد فينظر في حكم بناء الفروع عليها.

كما أن المقاصد قد تأتي علىٰ مجالٍ فيه نصوص شرعية، وهذه النصوص قد تكون قطعية أو ظنية، وقد تكون المعارضة كلية أو جزئية، كما قد تكون في مجال لا نصوص فيه.

وهذا التباين الكبير في هذا المقصد من حيث قربه وبعده، وقوته، وما يعارضه، وحقيقته؛ يعقّد البحث ويوسّع الخلاف؛ لأن خطوط النقاش تسير متباينة بين المختلفين.

وقد عنيتُ بهذا السؤال مدة من الزمن، ورأيتُ أن مدخل الجواب هو استقراء طريقة الفقهاء في إعمال المقاصد في الفروع، وملاحظة أثر المقصد على الأحكام في نظرهم الفقهي في الأبواب كافة، فقبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من أن ندرك حقيقة البناء الفقهي كما هو، وهذا لا يمكن دون استقراءٍ يلاحظ مفصل الفروع في الأبواب كافة. وقد قرأتُ عددًا من الكتب الفقهية بهذا المقصد، فكنت أتتبّع المقاصد وأنظر في أثرها الفقهي سعيًا للوصول إلى جواب ارتضيه عن هذا السؤال.

وتيسّر لي تدريس مقرر مقاصد الشريعة لطلاب السنة المنهجية في مرحلة الدكتوراة في سنوات عدة، فكان من المحاور الأساسية في المقرر أن نجرد كتابًا من كتب الفقه المقارن لنستخرج المقاصد التي نصَّ عليها المؤلف، ونكشف عن أثرها في الفرع الفقهي، ونلاحظ نوع هذا التأثير. وقد مررنا بحمد الله على كتابٍ في كل مذهب من المذاهب الأربعة، بدءًا بالشرح الكبير لابن أبي عمر، ثم نهاية المطلب للجويني، فعيون الأدلة لابن القصَّار، وشرح مختصر الطحاوي للجصَّاص؛ فكان لهذا الاستقراء، وذلك النقاش، فائدة كبيرة في تجويد التصوّر عن هذا السؤال.

وقد حرصت في التتبّع على جمع الشواهد والأمثلة دون اعتراض عليها، فهي شواهد على إعمال الفقهاء المقاصدَ في الفروع، بغضّ النظر عن استقامة هذا المثال أو وجود ما يعارضه، أو بعبارة أخرى هو كشفٌ عن النظر السائغ في أثر المقاصد على الفروع عند الفقهاء.

من هذا المنطلق، جاءت فكرة هذا الكتاب، بأن أعرض لأثر المقاصد على الأحكام والفروع الفقهية في نظر الفقهاء السابقين، ثم نجمع من هذه الفروع المتفرقة

جوابًا مركّبًا عن هذا السؤال نستطيع أن نقول إنه طريقة الفقهاء في بناء الفروع علىٰ المقاصد، ثم ننظر بعد ذلك في سؤال آخر هو وليد سؤال بناء الفروع علىٰ المقاصد وثمرته، وهو تغيّر الحكم لتغيّر مقصده، ثم بعد ذلك ننظر في إجابة المعاصرين عن هذا السؤال.

هذه هي الصورة الكلية للكتاب، ولتحقيق ذلك جاءت المباحث التالية:

تمهيدٌ يتضمّن خمس مقدمات أساسية قبل الحديث عن بناء الفروع علىٰ المقاصد.

الفصل الأول: أثر المقاصد في النظر الفقهي. وفيه ستة مباحث:

- **الأول: الحكم المعلَّق بالمقصد.**
- **الثاني: المقصد التابع للعلة.**
- **الثالث: المقصد المؤثر في فهم النص.**
- **الرابع: المقصد الذي هو دليل الحُكم.**
- **الخامس: المقصد الذي هو سبب الخلاف.**
- **السادس: بناء الأحكام علىٰ المقاصد في النظر الفقهي.**

الفصل الثاني: تغيّر الحكم لتغيّر المقصد. وفيه حالات:

- **الحالة الأولىٰ: إن كان تحقق الحكمة قطعيًّا في الفرع.**
- **الحالة الثانية: إن كان الحكم تعبديًّا أو ما في معناه.**
- **الحالة الثالثة: إن كان الحكم قطعيًّا والحكمة مستنبطة.**
- **الحالة الرابعة: إن كان الحكم ظنيًّا.**
- **الحالة الخامسة: إن كانت الحكمة منتفية قطعًا.**

الفصل الثالث: بناء الأحكام على المقاصد في النظر المعاصر. وفيه مباحث:

- **المبحث الأول: تمهيدٌ في ذكر الجوانب الحسنة والمنتقدة على النظر المقاصدي المعاصر.**

- **المبحث الثاني: الإضافات المقاصدية المعاصرة، وهي متعلقة بما فيه إضافة في النظر عند المعاصرين، وحصرتها في خمس إضافات.**

- **المبحث الثالث: في الأغلاط المعاصرة في بناء الأحكام على المقاصد.**

هذا، وأحمد المولى الكريم في مبدئه ومنتهاه على فضله وسابغ نعمه، وأسأله أن يجعله علمًا نافعًا وعملًا صالحًا، وأن يبارك فيه، وأن يعفو عن الزلل والخلل ويصفح ويغفر، وأسأله المزيد من فضله.

وقد سعدتُ بمراجعةِ أصوليٍّ حاذقٍ مسوَّدةَ هذا الكتاب، فأفادني بملحوظاتٍ نافعة، استفدت منها كما استفاد هذا الكتاب من أبحاثه المميزة في هذا المجال، وهو الأستاذ الدكتور أيمن صالح، فشكر الله سعيه ونفع به.

وقد أكرمني أخي العزيز الشيخ الفاضل زياد بن أسامة خياط بملحوظاتٍ دقيقة، وتصويباتٍ نافعة، وتعقباتٍ مسدَّدة، اغتبطتُ بها في هذا الكتاب واستفدت، فجزاه الله عني خيرًا.

وكلمة إشادةٍ وشكر لمركز (آفاق المعرفة) على خدمتهم لهذا الكتاب، وحُسن عنايتهم به فنيًّا وموضوعيًّا، فسدد الله جهودهم وبارك فيها.

ودعاءٌ صادقٌ لكل ناصحٍ يدل على خطأ، أو يرشد إلى صواب، فلهم الشكر والثناء، وعند الله حسن الجزاء، والله المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

مقدمات بين يدي الكتاب

المقدمة الأولى

تحرير مفهوم المقاصد، والمعاني المتداخلة

المقاصد جمع مقصد، والمقصد في اللغة يطلق علىٰ ثلاثة معانٍ:

الأول: إتيان الشيء، تقول قصدته قصدًا، ومنه أقصده السهم إذا أصابه.

الثاني: الكسر، تقول قصدت الشيء أي كسرته.

الثالث: الاكتناز في شيء، فالناقة القصيد أي الممتلئة لحمًا[١].

وذكر ابن منظور للمقصد معاني عدة تدور حول: استقامة الطريق، والعدل، والاعتماد والأمِّ، وإتيان الشيء، والكسر في أي وجهٍ كان[٢].

ولعل معنىٰ أَمِّ الشيء وإتيانه هو أقرب هذه المعاني للاصطلاح الأصولي، وإن كانت المعاني الأخرىٰ من لوازمه وآثاره.

وهو ما نقله ابن منظور عن ابن جني أنه قال: (أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، علىٰ اعتدالٍ كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يُخَصُّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل)[٣].

وأما في الاصطلاح، فالمقاصد تضاف إلىٰ الشريعة، وهو مصطلح شائع، ولا نجد لها تعريفًا محررًا عند المتقدمين، ولا عند الشاطبي في كتابه المخصص في ذلك

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس مادة (قصد) (٥/ ٩٥).

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (قصد) (٣/ ٣٥٣-٣٥٥).

(٣) لسان العرب (٣/ ٣٥٥).

وهو الموافقات، وإنما تنوعت تعريفاته عند المعاصرين، وهو اختلاف في التعبير عن المراد مع الاتفاق غالبًا علىٰ معناه.

ومن أقدم التعريفات المعاصرة تعريف ابن عاشور لها بأنها: (المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة)[1].

وعرفها علال الفاسي: (الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حُكمٍ من أحكامها)[2].

إذن هي متعلقة بالحِكم المقصودة من التشريعات، سواءً أكانت حِكمًا جزئية قاصرة علىٰ فرعٍ أو فروع معينة، أم كانت كلية تتعلق بمجمل أحكام الشريعة.

مفهوم المقاصد عند المعاصرين:

لا بد قبل الولوج في مبحث المقاصد أن نحرر المراد من هذا المصطلح، فثمّ اختلافٌ كبير بين المعاصرين في النظر إليه، وهو تباين لا يقتصر علىٰ الخلاف اليسير الذي تقوم عليه التعريفات عادة، بإضافة شرط أو حذف قيد أو التنصيص علىٰ معنىٰ، ونحو ذلك، فهذا أمره هين؛ لأن التصور محرر في الذهن، والخلاف محصور في كيفية التعبير الأسلم عنه.

أما مع مصطلح المقاصد فالخلاف مؤثر في طبيعة النظر إلىٰ الموضوعات وتناول مفرداته وتماسك قضاياه؛ فمفهوم المقاصد عند المتقدمين ليس متفقًا بالكلية مع المستقر عند المعاصرين، والمقصد نفسه يتضمن درجات عدة تتداخل في البحث الواحد، كما أن لها معاني مختلفة، فلا بد من تجلية هذه المعاني كلها

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٢٥١).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي (٧).

حتىٰ تكون بيّنة في ذهن القارئ؛ لأن هذا التباين في مفهوم المقاصد سبب للتداخل والالتباس في البحث المقاصدي المعاصر.

وسنسير في تجلية هذا المفهوم بواسطة أربعة عناصر:

١ – اتجاهات المعاصرين في النظر إلىٰ مفهوم المقاصد.

٢ – التفريق بين مقصد الخطاب ومقاصد الأحكام.

٣ – المعاني التي لا تندرج في بحث المقاصد.

٤ – درجات ما يدخل في المقاصد.

١ – اتجاهات المعاصرين في النظر إلىٰ مفهوم المقاصد:

اختلف المعاصرون في النظر إلىٰ مفهوم المقاصد، وعلاقته بمفهوم الحكمة إلىٰ ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ذهب إلىٰ توسيع مفهوم المقاصد ليشمل الأحكام والعلل والحِكم الشرعية[١].

الاتجاه الثاني: حصر مفهوم المقاصد في الحكمة المرادة من التشريع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فيكون مرادفًا لمفهوم الحكمة، وهذا ما ذهب إليه أكثر الباحثين المعاصرين[٢].

---

(١) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لابن زغيبة (٢٤-٢٥، ٧٧-٧٩)، مشاهد من المقاصد لابن بيه (٢٤، ٣٢-٣٣)، وذكر ابن بيه ثلاثة إطلاقات للمقاصد، هي: الحكمة، والأحكام المتضمنة للمصالح التي تقابل الوسائل، ونوايا المكلفين. انظر: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (١٤-٢١).

(٢) انظر على سبيل المثال: إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد ليعقوب الباحسين (٤٣)، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات لابن بيه (٥٣-٥٥)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع لنعمان جغيم (٣٥-٣٧)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ليوسف البدوي (٥٥-٥٦)، علم مقاصد =

الاتجاه الثالث: يوافق الاتجاه الثاني في تفسير المقصد بمعنىٰ الحكمة، إلا أنه يُقيّد هذه العلاقة، وقد اختلفت آراء المعاصرين فيها:

الرأي الأول: أن المقصد أخصُّ من الحكمة، فالحكمة تشمل الوصف المنضبط وغير المنضبط، وأما المقصد هو مختصٌّ بالحكمة المنضبطة التي لها وصفٌ مؤثر في الحكم، فالحكمة غير المنضبطة والتي لا يدور الحكم معها، لا تسمىٰ مقصدًا[1].

الرأي الثاني: أن المقصد أعمُّ من الحكمة، فالحكمة هي معنىٰ مناسب يحقق المقصد الشرعي، فتشويش الذهن حكمةٌ لمنع قضاء الغضبان، والمقصد إقامة العدل ودفع الظلم[2].

الرأي الثالث: أن المقاصد كليات وأصول منتزعة من مجموع المصالح في أفراد المسائل، وليست متعلقة بحكمة مسألة منفردة، فكلُّ مقصد هو مصلحة وليس كلُّ مصلحة هي مقصد[3].

= الشارع لعبد العزيز الربيعة (٢٦٥)، التعليل بالحكمة لعبد الله الكمالي (١٩٩)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني (٩)، علم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي (٢١)، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي لنمر أحمد السيد مصطفى (٤٩)، مقاصد الشريعة في السنة النبوية لأحمد الكبيسي (٧٠)، المدخل إلى علم مقاصد الشريعة لعبد القادر حرز الله (٢٠)، غمرات المقاصد لقطب الريسوني (٦٨)، مقاصد الشريعة الإسلامية لزياد احميدان (٢٤)، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية لمصطفى مخدوم (٣٤)، مصالح الإنسان لعبد النور بزا (٣٥)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لعبد المجيد النجار (١٦)، الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية لسعد العنزي (١/ ٤٨)، مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث لإسماعيل الحسني (١٤-١٥)، المصلحة عند الأصوليين لفيصل الذويبي (١٢٥)، ونظرية روح التشريع الإسلامي لسليم سرار (١٠٥-١١١).

(١) انظر: مقاصد الشريعة لسعد الشثري (١٣)، المقاصد الجزئية لوصفي عاشور (٦٨-٦٩)، فقه المقاصد لجاسر عودة (٦١).

(٢) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر لفهد الخويطر (٣٠-٣١، ٥٢٥).

(٣) انظر: مقاصد العبادات وأثرها الفقهي للنجران (١/ ٩٠-٩٢)، مقاصد الشريعة لسعد الشثري (١٣).

الموازنة:

والتوسع في إطلاق المقاصد ليشمل العلل التي هي الأوصاف الشرعية التي عُلق بها الحكم الشرعي، وليشمل الأوامر والنواهي كما عليه أصحاب الاتجاه الأول؛ هو إطلاق صحيح من جهة اللغة والمعنىٰ، فهي مقاصد للشارع، وهو استعمال موجود عند الفقهاء، خاصة عند الشاطبي، ولهذا جعل الشاطبي في ضوابط معرفة المقاصد: الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وقال: (وقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالفٌ لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده، لأن الأمر مقتضٍ للفعل، فيكون الفعل مقصودًا للشارع، وكذلك ترك المنهي مقصود كذلك)[1].

لكنَّ العرف المعاصر قد استقرَّ علىٰ التعبير بالمقاصد علىٰ معنىٰ أخصَّ من هذا، وهي الحِكم المقصودة من الأحكام، والدليل علىٰ أن هذا هو المستقر عند المعاصرين أمور عدة:

الأول: العرض التاريخي الذي يذكر عادة في بحث المقاصد، فهم يذكرون تاريخ المقاصد، ويظهرون جهود من أبرزوا مقاصد الصلاة والعبادات كالحكيم الترمذي، ومن تحدث عن محاسن الشريعة كالقفال الشاشي، ثم جهود الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام ومن بعدهم إلىٰ الشاطبي.

وهذا السياق لا يستقيم إلا علىٰ تفسير المقاصد بمعنىٰ الحِكم التشريعية والمصالح التي راعتها الشريعة، وأما إن كان المراد هو المقاصد بمعناها العام، فهذا العرض التاريخي لا معنىٰ له؛ فالعناية بمقصود الخطاب الشرعي ومفصَّل الأوامر والنواهي موجودة في كل المؤلفات الشرعية.

---

(١) الموافقات (٣/ ١٣٤).

الثاني: أن الإضافة العلمية المقاصدية متعلقة ببحث الحِكم لا بالبحث العام الذي يشمل معنىٰ النص وعلله وأحكامه، فالبحث المقاصدي المعاصر يستحضر وجود إضافة جديدة تخص هذا المجال حتىٰ جعلوه مستحقًا لأن يفرد عن أصول الفقه، وذلك بسبب قيامه علىٰ باب المصالح، فإذا وُسّع المفهوم لم يعد للمقاصد ذلك الامتياز.

الثالث: أن تقسيمات المقاصد المشهورة في تقسيمها لمقاصد عامة وخاصة وجزئية، أو أصلية وتبعية، وغيرها؛ كلها تقوم علىٰ مراعاة الحكمة والمصلحة وليس المقاصد بمعناها العام.

الرابع: أن بقية العناصر التي تذكر في بحث المقاصد كالأدلة علىٰ حجية المقاصد، وشواهدها عند الصحابة والتابعين؛ هي تميل غالبًا إلىٰ النظر إلىٰ المصالح.

وفي البحث المقاصدي المعاصر جوانب تزيد عن الحكمة كما سيأتي، لكن في الجملة قد استقر المعاصرون علىٰ النظر إلىٰ المقاصد علىٰ اعتبارها المصالح المرتبة علىٰ التشريع وما يتعلق بذلك.

وهذا التوسيع في مفهوم المقاصد قد أثر علىٰ تماسك النظر عند من يتابع الأبحاث المقاصدية، فيأتي تقرير المقاصد علىٰ معنىٰ الحكمة، وفي ثنايا البحث تتسرَّب العلل والأوامر والنواهي إلىٰ المقاصد. والسبب في نظري يعود إلىٰ عدم الانتباه لتعدد الاصطلاح عند الشاطبي، والواجب أن يكون البحث متماسكًا في اعتبار المقصد بمعنىٰ الحكمة، فلا يذكر في طرق الكشف عن المقاصد، أو ثمرات المقاصد، أو أثرها في الترجيح أو دفع التعارض ونحو ذلك؛ إلا ما له علاقة بالحكمة، أو يتمسك بتعميم المراد ويكون مطردًا في كل البحث.

والأولىٰ أن يَلتزم النظر المقاصدي بهذا المعنىٰ الخاص لأمرين:

الأول: أن هذا هو الغالب الشائع عند المعاصرين، فالاتفاق عليه معينٌ علىٰ فهم جوانب هذا العلم ومُيسّرٌ له، وهو أحسن من تباين المصطلحات واختلافها بحسب كل باحث.

الثاني: أنه أعون علىٰ تحقيق البحث المقاصدي المعاصر غايَته، فهو يسعىٰ للنظر في باب المصالح واستخراج القواعد المتعلقة به وتطبيق ذلك علىٰ مجال الواقع، وحين يتسع مفهوم المقاصد ليشمل معنىٰ النص، وأحكامه، وعلله، ومصالحه؛ تضعف هذه الثمرة، وتضيع الإضافة المنشودة.

أما الاتجاه الثالث:

فهو يميل إلىٰ تخصيص المقصد أو تعميمه، فهو اصطلاح خاص ببعض المعاصرين، غير أنه لا يستند إلىٰ عرف معاصر شائع، ولا إلىٰ استعمالِ المتقدمين، فلا حاجة إلىٰ مثل هذا التفريق، فالتفريق بين الحكمة المنضبطة وغير المنضبطة مؤثرٌ في حكم المقصد وأثره، غير أنه لا يوجب التفريق بين المصطلحين ليكون للمقصد معنىٰ مختلف عن الحكمة. والقول بأن المقصد يتعلق بعدة مسائل ولا يقتصر علىٰ مسألة واحدة، هو دعوىٰ لا دليل لغويـًا أو شرعيـًا عليها.

فتحصل إذن أن ثمّ نزاعين اصطلاحيين عند المعاصرين حول مفهوم المقاصد:

الأول: في توسيع المفهوم ليشمل الأوامر والنواهي والعلل، والأولىٰ أن يلتزم بما استقر عند المعاصرين من مفهوم المقاصد، وأن يختص مركز نظر المقاصد في المصالح والِحكم.

الثاني: جعل المقصد أعمّ أو أخصّ من الحكمة.

وليس ثمّ حاجة لمثل هذا التفريق، والخلاف فيه اصطلاحي يسير علىٰ كل حال.

٢- المعاني غير المقصودة في مبحث المقاصد:

وفي طريق سيرنا في تحرير مفهوم المقاصد، يجب أن نزيح أيضًا من مبحث المقاصد معنيين من معاني المقاصد ليس لهما ارتباط بمقاصد الشريعة التي عليها مدار بحث المقاصد:

المعنىٰ الأول: مقصد المكلف:

وهي الإرادة والنيَّة، لأنها غير متعلقة بخطاب الشارع، وإن كان الشارع قد لاحظ قصد المكلف في عددٍ من الأحكام، فالبحث المقاصدي سيراعي ذلك ضمن ما راعاه الشارع لا أن يكون المنطلق هو مقصد المكلف.

فمثلًا: من مقاصد الشريعة سدّ الذرائع ومنع الحيل، وفي ضوئها يأتي بحث مقصد المكلف، لكن أصل بحث مقصد المكلف ليس مندرجًا في مقاصد الشريعة، ولا حاجة لتخصيصها بالبحث إلا الاتفاق في اسم المقاصد، وهذا غير كافٍ.

المعنىٰ الثاني: المقصود المقابل للوسيلة:

فالأحكام تنقسم إلىٰ مقاصد ووسائل، وكما يقول القرافي: (موارد الأحكام علىٰ قسمين؛ مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها)[1].

فالمقاصد بهذا المعنىٰ ليست مرادة ببحث المقاصد هنا.

---

(١) الفروق (٢/ ٦٣-٦٤).

٣- التفريق بين مقصد الخطاب، ومقاصد الأحكام:

ومن المهمات هنا ضرورة الالتفات إلىٰ التفريق بين مقصد الخطاب بمعنىٰ المراد من النص ومقصود الشارع منه، وذلك من خلال النظر في معنىٰ النص وسياقه وألفاظه؛ ومقصود الحكم بمعنىٰ الحكمة من التشريع والمصلحة المترتبة عليه. وقد نبَّه إلىٰ هذا عددٌ من الباحثين المعاصرين[١].

وبناءً علىٰ هذا الخلط بين المفهومين استشكل بعض المعاصرين ما ذكره الشاطبي من كون الأمر والنهي الابتدائي التصريحي من طرق الكشف عن المقاصد، وهو استشكالٌ ناشئ من اعتقادهم أن مقاصد الشريعة محصورة في مقاصد الأحكام أي الحِكم والمصالح المقصودة، والواقع أن الشاطبي يتكلم عن مقاصد الخطاب وليس عن مقاصد الأحكام[٢].

ومن المهم التمييز بين هذين المعنيين في البحث المقاصدي؛ فمقاصد الأحكام هي الأصل في النظر، وإذا أُطلِقت مقاصد الشريعة فالمراد بها مقاصد الأحكام، وهي محلُّ الإضافة المعاصرة، لأن معنىٰ النص ومقصوده هو الذي سارت عليه الأبحاث الأصولية من قديم، فتميُّز النظر المقاصدي قديمًا وحديثًا هو في ملاحظة المعنىٰ المصلحي والحكمة المترتبة، وأما النظر في معنىٰ النص ومقصوده فهو متعلقٌ

---

(١) انظر: المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية لنعمان جغيم (٢١)، جدل العلاقة بين القصد القرآني والمقصد الشرعي لسعاد كوريم ضمن كتاب مقاصد الشريعة والاجتهاد (٨١-٨٣)، تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن (٩٨)، مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث لإسماعيل الحسني (١٥-١٦)، مدخل إلى مقاصد الشريعة لأحمد الريسوني (٨-١٠)، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور لإسماعيل الحسني (١٠٧-١٠٨، ١١٩-١٢٠).

(٢) انظر: المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية (٧٢-٧٣).

بقواعد النظر الأصولية المعروفة، وهو بابٌ مختلفٌ عن باب المصالح المرادة في بحث المقاصد، وهي الدافع المحفّز للعناية بهذا الباب.

اللهم إلا أن يكون النظر في معنىٰ الخطاب متعلقًا بأثر المصلحة نفسها في فهم النص، وتخصيصه، وتعميمه، فهذا مؤثر؛ لأنه يتعلق بالمصالح نفسها، مع مراعاة أن مقصود الخطاب هو الذي بواسطته تعرف مقاصد الأحكام، فالعلاقة بينهما وثيقة.

٤- درجات ما يدخل في المقاصد:

وبناءً علىٰ ما سبق، يمكننا أن نقرر أن ما يندرج في مقصد الشارع الذي تقصده الشريعة وتريده من المكلف، علىٰ درجات عدة:

١. **الأحكام المتضمّنة في الأوامر والنواهي**، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء:٣٢]. فنعرف من خلالها أن إقامة الصلاة واجتناب الزنا من المقاصد التي تريدها الشريعة، وهكذا في بقية المأمورات والمنهيات.

٢. **العلل التي تناط بها الأحكام**، وهي الأوصاف الظاهرة التي علَّقت الشريعةُ بها بعض الأحكام، كالسفر علَّة لمشروعية الترخص بالفطر في رمضان وقصر الصلاة، والسرقة علة لوجوب قطع يد السارق، ونحو ذلك؛ فهذه العلل مرادة شرعًا، فالشارع قصد أن تُعلَّق الأحكام بهذه العلل، لأنها مظنّة للمصلحة.

٣. **الحِكم المترتبة علىٰ الأحكام**، وهي المصالح المقصودة من تشريع الحكم، والتي تقع في جواب سؤال: لماذا أوجب الله هذا وحرَّم ذلك؟ فهي مبنية علىٰ المصالح أو المفاسد المترتبة علىٰ الفعل، فالميسر محرمٌ لما فيه من إثارة العداوة والبغضاء بين المسلمين، والحجاب واجب لما فيه من سترٍ وصيانة وكف عن الشهوات، فهذه المصالح مقصودة شرعًا.

٤ . **القواعد المستقرأة**، وهي ليست حكمة مترتبة علىٰ أمرٍ أو نهي، وإنما هي استقراء لمعهود الشارع في تشريع الأحكام، ونعلم بعد ذلك الاستقراء أن هذا مما يريده الشارع، فمثلًا: القول بأن الضرورات تقدم علىٰ الحاجات هو ليس حكمة مقصودة من تشريعِ حكمٍ معين، ولا مصلحة شرعية عُرفت من أمرٍ أو نهي؛ وإنما هو معنىً كلي توصَّلنا إليه بواسطة استقراء حِكم الشريعة في أبواب عدة فعرفنا أن هذا من مقاصد الشريعة، ومثله القول بأن حفظ الدين مُقدَّم علىٰ حفظ النفس، أو أن ما حُرِّم سدًا للذريعة تبيحه المصلحة الراجحة.

فبحث المقاصد المعاصر ينبغي أن يقتصر علىٰ الدرجة الثالثة والرابعة، والتي تخصُّ الحكمة من التشريع، والقواعد المستقرأة منه، وأما الأوامر والنواهي والعلل فيجب أن لا تكون هي الأساس في البحث إلا تبعًا للكشف عن الحكمة.

وبناءً عليه، فالمقصد في البحث المعاصر تضمن أمورًا هي أوسع من الحكمة من جهة أنه يطلق علىٰ جوانب مستفادة من مجموع الحكم(١).

وقد فرَّق بعض المعاصرين بين مقاصد الشريعة وسماتها؛ فالمقاصد هي الغايات والأهداف من التشريع، فتحقيق العبودية وحفظ الدين وحفظ النفس هي من مقاصد الشريعة، وأما السماحة واليسر فهي سمات أو خصائص للتشريع، وهي ملازمة للمقاصد، وأما سدُّ الذرائع وفتح الذرائع فهي آليات ووسائل(٢).

ولا أرىٰ حاجة لمثل هذا التدقيق، ولو صحَّ مثل هذا فلا ثمرة منه، فالسماحة واليسر وسد الذرائع كلها مقاصد للتشريع ومرادة للشارع، ومثل هذه الفروق تبقىٰ اصطلاحية غير مؤثرة ولا نحتاج إليها في مثل هذا السياق.

---

(١) انظر: التعليل بالحكمة للكمالي (١٩٩)، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص ليمنة بو سعادي (٣٣).

(٢) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال عطية (١٢٠)، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي لنمر أحمد السيد مصطفى (٢٦٠-٢٦٢).

كما ذهب بعض الباحثين إلىٰ تسمية التيسير والفطرة ونحوها بمقاصد منهج التشريع[1]، وهو عندي داخل في مقاصد الأحكام، فمراعاة الفطرة مقصد والتيسير مقصد للأحكام، فلا أرىٰ حاجة لإفرادها.

وخلاصة هذه المقدمة في التمييز بين المفاهيم المتداخلة في مصطلح المقاصد:

- مصطلح المقاصد ينتظم عدة معانٍ يجب أن تكون مبعدة عند النظر المقاصدي، وهي مقصد المكلف، والمقصد المقابل للوسيلة.

- والمقصد يجب أن يقتصر علىٰ الحكمة والمصلحة وما يتصل بهما، وألا يتوسع ليشمل الأوامر والنواهي والعلل وجملة الأحكام.

- وينبغي التمييز بين مقاصد الأحكام ومقاصد الخطاب، فمقاصد الأحكام هي الأصل هنا، وهي المقصودة بمقاصد الشريعة.

ويبقىٰ أن هذا كله علىٰ كل حال مقترحٌ للبحث المقاصدي، بهدف التركيز علىٰ الغاية من البحث المقاصدي وهي المصالح، وهو ما حرصتُ علىٰ الالتزام به في هذا البحث، وتبقىٰ رؤية اجتهادية، ولكلٍّ وجهةٌ هو موليها، والقدر الذي يجب الاتفاق عليه هو ضرورة التمييز بين هذه المعاني وملاحظة هذه الدرجات المختلفة في المقاصد.

---

(١) المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية لنعمان جغيم (٢١٥).

المقدمة الثانية

قيام الأحكام الشرعية على المصالح

أحكام الشريعة كلها جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، ليس ثمّ حُكم خارج عن هذه القاعدة الشرعية الكلية القطعية، فـ: (جميع الأحكام مرتبطة بالمصالح، وإن خفي علينا وجهُ المصلحة)[1].

يقول الرازي: (فأحكام الله تعالىٰ مشروعة لأجل المصالح)[2].

ويقول ابن القيم: (ليس في الشريعة حكمٌ إلا وله حكمة وإن لم يعقلها كثيرٌ من الناس أو أكثرهم)[3].

وهو محلُّ اتفاق بين العلماء: (فالإجماع إذًا منعقدٌ علىٰ امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الِحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر، وبتقدير تسليم خلوّ بعض الأحكام عن الحكمة؛ إلا أنه نادر، والغالب عدم الخلو، وعند ذلك فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب)[4].

ولهذا فثمّ تلازمٌ بين الحكمة والمصلحة، فالحكمة التي تعني الغاية من التشريع هي متجهة إلىٰ جلب المصالح ودفع المفاسد، يقول الدبوسي: (فيبقىٰ الرأي مستعملًا لتُعرَف الحكمة التي فيها علم المصلحة عاقبة)[5].

---

(١) التوضيح في شرح التنقيح لحلولو (١/ ٢٥٠).

(٢) المحصول للرازي (٥/ ١٩٦)، وانظر: (٦/ ١٦٥).

(٣) زاد المعاد (٥/ ٥٩٠).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٨٩).

(٥) تقويم الأدلة (٢٦١).

ويقول الغزالي: (لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيَّلة المناسبة)[1].

ويقول الرازي: (الحاجة إلىٰ تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة)[2].

ولفظ الحكمة يطلق في استعمال الفقهاء علىٰ معنيين:

الأول: المعنىٰ المناسب لشرع الحكم، والذي يحصل من ترتيب الحكم عليه جلبُ مصلحة أو دفعُ مفسدة، وذلك كالمشقة واختلاط الأنساب.

الثاني: المصلحة المقصودة من تشريع الأحكام، كدفع المشقة من إباحة الفطر للصائم، ومنع اختلاط الأنساب من تحريم الزنا[3].

---

(١) المستصفى (٣٣٠).

(٢) المحصول (٥/ ٢٨٧). وممن ذكر أيضًا ارتباط الحكمة بالمصلحة: التبصرة في أصول الفقه للشيرازي (٤٣٥)، ميزان العقول للسمرقندي (٢٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ١٢٨)، روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٧٠)، شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (٢/ ٤٠٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٩٨)، البحر المحيط للزركشي (٧/ ١٦٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥١٢)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣/ ١٤١)، الأشباه والنظائر للتاج السبكي (٢/ ١٩٠)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣١٩٦).

(٣) انظر: تعليل الأحكام لمحمد شلبي (١٣٦-١٣٧)، تعليل الأحكام الشرعية لأحمد العنقري (١٢٩-١٣٤)، منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس (٨١-٨٢)، السبب عند الأصوليين للربيعة (٢/ ١٦-٢٠).

وانظر في ذكر هذين المعنيين: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٣٨٦-٣٨٧)، فصول البدائع للفناري (٢/ ٤٢١)، شرح المقترح في المصطلح للتقي المقترح (١١٠)، سلم الوصول إلى نهاية السول للمطيعي (٤/ ٢٦١)، نشر البنود للشنقيطي (٢/ ١٣٣)، تقرير الشربيني على جمع الجوامع (٢/ ٢٧٨). ويمكن أن يسمى الأول بحكمة السبب، والثاني بحكمة الحكم. انظر: العلة والحكمة والتعليل بالحكمة لأيمن صالح (٧٥)، ضمن مجلة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، المجلد ٣١، ٢٠١٧.

وهذان المعنيان متقاربان، وقد يعبّر بأحدهما عن الآخر؛ فالمعنىٰ الأول يتعلق بالمصلحة والمفسدة، والثاني يتعلق بجلب المصلحة ودفع المفسدة[1].

ولهذا يعبّر عنهما بعض المعاصرين بأنهما ما يترتب علىٰ الفعل من نفع أو ضرر، وما يترتب علىٰ تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة[2].

ويقترب من مفهوم الحكمة مفهوم العلة، وللأصوليين تعريفات كثيرة له[3]. ومعاني العلة ترجع إلىٰ معنيين:

الأول: الحكمة بمعنييها السابقين، المصلحة وجلب المصلحة، والمفسدة ودفع المفسدة.

الثاني: الوصف الظاهر المنضبط[4].

ولما كانت الحكمة هي المصلحة، والشرع قائم علىٰ المصالح؛ فالمؤثر الحقيقي علىٰ الحُكم هو الحكمة، التي هي غاية التشريع، غير أنَّ هذه الحكمة قد تكون خفية أو مضطربة فيعُلِّق الشارع الحكم علىٰ مظنةٍ موصلة لها، وهي العلة؛ لأنها تُفضِي غالبًا إلىٰ هذه المصلحة، ودليل موصل إليها، فتقوم هذه المظنة مقام الحقيقة، ويناط الحكم بها، وهو معنىٰ متقرر عند العلماء.

(١) انظر: العلة والحكمة والتعليل بالحكمة لأيمن صالح (٧٦-٧٧).

(٢) انظر: تعليل الأحكام لمحمد شلبي (١٣). وفي اصطلاح بعض الأصوليين أن ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو مفسدة هو المقصود، وأما المعنى المناسب فيطلق عليه الحكمة، قال عنه العبادي: إنه بحاجة إلى سند، وإلى التمييز بين الحكمة، والمقصود من شرع الحكم. انظر: الآيات البيّنات (٤/ ١٣٠).

(٣) انظر على سبيل المثال: الفصول في الأصول للجصاص (٤/ ٩)، تقويم الأدلة للدبوسي (١٤)، الإشارة في أصول الفقه للباجي (٤٥)، المستصفى للغزالي (٢٨١).

(٤) انظر: أصول الفقه الإسلامي لمحمد شلبي (١/ ٢٣٣-٢٣٤)، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة لأيمن صالح (٧٩-٨١)، التعليل بالحكمة للكمالي (١١٧-١٢١). وانظر: البحر المحيط (٧/ ١٤٧).

يقول الكاساني: (الأصل تعليق الحكم بالحكمة إلا إذا كان وجه الحكمة خفيًّا لا يوقف عليه إلا بحرج، فيقام السببُ الظاهرُ مقامَه، وتجعل الحكمة موجودة تقديرًا)[١].

ويقول النقشواني: (العلة بالحقيقة هي الحكمة، لكن الحكمة إنما تنضبط بمقاديرها وخصوصها بالوصف، فجُعل الوصفُ علةً في الشرع بمعنىٰ أن يكون علامة للحكمة التي هي علة ودليلًا عليها، فالحكمة هي الغلة الغائية الباعثة للفعل، والوصف هو المعرِّف)[٢].

ويقول ابن تيمية: (إن المظنَّة إنما تقام مقامَ الحقيقة إذا كانت الحكمة خفية، وكانت المظنة تُفضي إليها غالبًا)[٣].

فالحكمة هي الأصل من التشريع، غير أنَّ الشارع قد يُعلّق الحكم بمظنتها وهي الوصف المنضبط، والتي تسمىٰ عند المتأخرين (العلة)، كما يمكن أن تسلسل العلل فيكون ثمّ مظنة لما هو مظنة، وتكون العلة المتأخرة هي الحكمة لما قبلها والمظنة لما بعدها[٤].

ولعل أوضح مثال لهذا التسلسل يتجلىٰ في تفريق القرافي بين الحكمة والوصف والمظنة، فهو يقرر أن مظنة الحكمة إن كانت منضبطة فيكتفىٰ بهذه المظنة، وإن لم

---

(١) بدائع الصنائع (٧/ ٤٦).

(٢) تلخيص المحصول لتهذيب الأصول (٩٠٥)، رسالة دكتوراة بتحقيق صالح الغنام، الجامعة الإسلامية بالمدينة ١٤١٢هـ. وانظر: نفائس الأصول للقرافي (٨/ ٣٤٩٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٤٠)، (٨/ ٤٨٧)، اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٣٤٨). وانظر في تقرير هذا الأصل: فتح القدير (٣/ ٣٠٥)، الاصطلام للسمعاني (١/ ١٠٨)، (١/ ١١١-١١٢)، المغني لابن قدامة (١/ ١٤٢)، (٤/ ٢٧٤)، بيان المختصر للأصفهاني (٣/ ٢٧)، الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي (٢/ ١٨٨)، البحر المحيط للزركشي (٧/ ١٤٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٤٥)، وشرح ميارة (٢/ ١٥٢).

(٤) انظر: العلة والحكمة والتعليل بالحكمة لأيمن صالح (٨٧).

تكن منضبطة فإنها بحاجة إلىٰ مظنة أخرىٰ، كالمشقة - عنده - فهي مظنة للتخفيف عن المكلف، ولأنها لم تكن منضبطة احتاجت إلىٰ مظنة أخرىٰ لها وهي السفر[1].

(١) انظر: الفروق (٢/ ٣٠٢-٣٠٣).

المقدمة الثالثة

مشروعية تلمّس الحِكم والمصالح

يجب على المسلم التسليم لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من الأوامر والنواهي والأخبار، فالمسلم ينقاد للشرع دون شرط: (وليس على المؤمن ولا له أن يطالب الرسول بتبيين وجوه المصالح والمفاسد، وإنما عليه طاعتهم)[1].

غير أن هذا التسليم لا ينافي معرفة الحكمة من تشريع الأحكام، ولا البحث عن المصلحة المترتبة عليه، بل هذا البحث هو من التفقه في الدين، ومن طلب العلم المحمود، وهذا هو أساس النظر المقاصدي، فهو ينظر في المصالح والمعاني التي راعتها الشريعة. والدليل على مشروعية **تلمس الحكمة والبحث عنها يرجع إلى أربعة أصول:**

الأصل الأول: ما جاء من أوصاف الشريعة، وصفات الشارع جلَّ في علاه:

فقد جاء في كتاب الله ذكر أوصاف العدل والرحمة والإحسان واليسر في وصف الشريعة وأحكامها، بما يعني أن التشريع معللٌ مصلحي بما يحقق هذه المعاني والمصالح، ولم تذكر في القرآن إلا للعلم والعمل، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٥٧]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل:٩٠]. وقوله سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ١٩٤).

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]. وقوله تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة:٦].

كما أنَّ من دلائل ذلك ما جاءنا من علمٍ بأسماء الله وصفاته، وأنه الحكيم الرحيم اللطيف الخبير الكريم، وله الأسماء الحسنىٰ والصفات العلا، فيلزم من هذا أن تكون الأحكام وهي من جملة أفعال الله ومن آثار صفاته متصفة بالحكمة والرحمة والعدل، فالبحث في الأحكام مما يزيد المؤمن علماً وإيماناً بالله وأسمائه وصفاته.

الأصل الثاني: ما جاء من مراعاة الحِكم والمصالح في النصوص الشرعية:

فقد جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ذكر حكمِ أحكامٍ كثيرة، فمعرفتها من تدبر كتاب الله، وفقه شرعه، وهو يعني أن الشريعة تقوم علىٰ مراعاة هذه المعاني، فإعمالها جزء من مقصود الشرع.

ومن تلك الحِكم علىٰ سبيل المثال:

- **مشروعية الصلاة:** قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت:٤٥].

- **مشروعية الصيام:** قال الله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٣].

- **تحريم الخمر والميسر:** قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة:٨٩].

- **مشروعية قسمة الفيء:** قال الله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧].

وهذا يعني أن معرفة هذه الحِكم من الأمور المحمودة التي يريدها الله، وإلا لما أخبر بها.

وفي سنة النبي ﷺ ذكر عددٍ كبير من حكم الأحكام، ومن ذلك:

قول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[١]. وقول النبي ﷺ: «يا معشر الشباب، من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغضُّ للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[٢].

قال ابن العطار مُعَددًا بعض فوائد هذا الحديث: (ومنها: شرعية تعليل الحُكم، فإنه ﷺ علَّل الحكمة في الأمر بالصوم له: فإنه له وجاء، أي: قاطعٌ لمشقة المكابدة لشهوة النكاح)[٣].

وقوله ﷺ: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجىٰ اثنان دون صاحبهما، فإن ذلك يحزنه»[٤].

الأصل الثالث: ما جاء من إعمال القياس، والأمر بالتدبر والتفكر والاعتبار:

وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر:٢]. وقول النبي ﷺ: «اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤١) ومسلم (٢١٦٥) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري (٥٠٦٦) ومسلم (١٤٠٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.
(٣) العدة في شرح العمدة (٣/ ١٢٥).
(٤) أخرجه مسلم (٢١٨٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. وأخرج البخاري (٦٢٨٨) ومسلم (٢١٨٣) عن ابن عمر رضي الله عنه معنى الحديث لكن بدون ذكر الحكمة منه.
(٥) أخرجه البخاري (١٨٥٢).

وهي الأدلة التي يذكرها الفقهاء للدلالة علىٰ مشروعية القياس في الشريعة، فهي تدلُّ علىٰ مشروعية معرفة المعاني والعلل وتعدية ذلك إلىٰ ما يساويها في المعنىٰ.

الأصل الرابع: الأصل العقلي بأن الأخذ بالمصالح والمقاصد مما يوافق العقل والحكمة، وأن ضد ذلك هو العبث الذي ينزّه الشارع عنه، فالبحث عنها مما يدل عليه العقل، ويتفق مع الحكمة.

فهذه أربعة أصول كبرىٰ تكشف عن مشروعية تلمّس الحِكم الشرعية.

ولهذا كان من منهج النبي ﷺ أن يبيّن للصحابة المصلحة المترتبة علىٰ الأحكام حين يشكل ذلك عليهم، وهذا المنهج له شواهد كثيرة، نكتفي بثلاثة شواهد:

الأول: في قصة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، لما رأىٰ النبي ﷺ يعطي رهطًا وهو جالس، فترك النبي ﷺ رجلًا هو أعجبهم إليه، فقام إلىٰ رسول الله ﷺ وقال: مالك عن فلان، والله إني لأراه مؤمنًا؟ فقال النبي ﷺ: «أو مسلمًا». فتكرر هذا مرتين بعده، ثم قال النبي ﷺ مبينًا الحكمة من ذلك: «إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إليَّ منه، خشية أن يُكَبَّ في النار علىٰ وجهه»[(١)].

الثاني: في قصة والد النعمان بن بشير رضي الله عنهما، لما وهب له شيئًا من ماله، ثم ذهب إلىٰ النبي ﷺ ليشهد علىٰ ذلك، فقال النبي ﷺ: «يا بشير، ألك ولد سوىٰ هذا؟ قال: نعم. فقال: أكلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا. قال: فلا تشهدني إذًا، فإني لا أشهد علىٰ جور»[(٢)].

الثالث: في قصة النهي عن الوصال لما قال لهم الرسول ﷺ: «لا تواصلوا.

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٧٨) ومسلم (١٥٠).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٥٠) ومسلم (١٦٣٣) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

قالوا: إنك تواصل؟ قال: إني لست مثلكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني»[1].

وقد سار صحابة رسول الله ﷺ علىٰ ذات المنهج، فكانوا يُجلون الحكمة والغاية والمعنىٰ للناس، ونأتي هنا بأربعة شواهد:

الأول: ما جاء في حديث قطع صلاة المرأة، حيث روىٰ عبد الله بن الصامت الحديثَ عن أبي ذر، ثم سأله فقال: «يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ فقال: يا ابن أخي، سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: الكلب الأسود شيطان»[2].

الثاني: ما جاء في حديث من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، فقد روىٰ شريح بن هانئ هذا الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه ثم قال: فأتيت عائشة، فقلت: يا أم المؤمنين، سمعت أبا هريرة يذكر عن رسول الله ﷺ حديثًا إن كان كذلك فقد هلكنا. فقالت: إن الهالك من هلك بقول رسول الله ﷺ، وما ذاك؟ قلت: قال رسول الله ﷺ: «من أحبَّ لقاء الله، أحبَّ الله لقاءه، ومن كره لقاء الله، كره الله لقاءه» وليس منَّا أحد إلا وهو يكره الموت. فقالت: قد قاله رسول الله ﷺ، وليس بالذي تذهب إليه، ولكن إذا شخص البصر، وحشرج الصدر، واقشعر الجلد، وتشنّجت الأصابع، فعند ذلك من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله، كره الله لقاءه[3].

وهو السؤال الذي سألته عائشة النبي ﷺ بعد أن سمعته يذكر هذا الحديث فقالت: يا نبي الله أكراهية الموت؟ فكلنا نكره الموت. فقال: «ليس كذلك، ولكن

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٩٩) ومسلم (١١٠٣). وأحاديث الوصال مروية في الصحيحين عن أبي هريرة، وعائشة، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، كما رواه البخاري أيضًا عن أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٥١٠).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٨٥).

المؤمن إذا بُشِّر برحمة الله ورضوانه وجنته، أحبَّ لقاء الله، فأحبَّ الله لقاءه، وإن الكافر إذا بُشِّر بعذاب الله وسخطه، كره لقاء الله، وكره الله لقاءه»[(١)].

وهذا السؤال وإن لم يكن في الحكمة المتعلقة بمصلحة حُكمٍ معين، إلا أنه سائرٌ علىٰ ذات الغاية؛ لأنه متعلق بمقصود الحديث، فالسؤال عن الحكمة المصلحية في معناه.

واللافت في هذين الشاهدين أن التابعي يسأل الصحابي ذات السؤال الذي سأله الصحابي النبي ﷺ، فهو منهجٌ متوارث.

الثالث: وهو متعلق بشاهد مختلف، فمسلك الصحابة لا يتوقف علىٰ الإجابة عن الأسئلة المشكلة وبيان ما فيها من معنىٰ وحكمة، بل يبتدرون من حولهم بالسؤال ليربّوهم علىٰ هذه المعاني.

فعن أبي الأسود الدؤلي: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيءٌ قضي عليهم ومضىٰ عليهم من قَدَر ما سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قُضي عليهم ومضىٰ عليهم. فقال: أفلا يكون ظلمًا؟ قال: ففزعتُ من ذلك فزعًا شديدًا وقلت: كلُّ شيء خلقُ اللهِ وملكُ يده فلا يُسأل عما يفعل وهم يسألون. فقال: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك به إلا لأحرز عقلك[(٢)].

الرابع: وهو شاهدٌ يثبت ظهور هذا المعنىٰ واستقراره في فقه الصحابة رضي الله عنه، وهو ما جاء في سؤال معاذة بنت عبد الله العدوية رحمها الله لعائشة رضي الله عنها: (قالت: سألتُ عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٧) ومسلم (٢٦٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٥٠).

الصلاة. فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة[1]).

فتلحظ هنا أن معاذة تسأل عن الحكمة، وقد استنكرت منها عائشة سؤالها لأنه متعلق بأمرٍ قد اختص به الخوارج، ولأنها جاءت به في صيغة تعجب وإنكار، فدفعت معاذة ذلك بأنها تسأل بحثًا عن العلم[2].

فهو يكشف عن كون السؤال من الأمور المستقرة لمن أراد تفقهًا في دينه، فأقرتها عائشة رضي الله عنها وأجابت عن سؤالها.

ولهذا؛ فمن المسلك الرشيد للمفتي أن يذكر المفتي للمستفتي: (دليلَ الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلىٰ المستفتي ساذجًا مجردًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه، وقلة بضاعته من العلم، ومن تأمل فتاوىٰ النبي ﷺ الذي قوله حجة بنفسه، رآها مشتملة علىٰ التنبيه علىٰ حكمة الحكم ونظيره، ووجه مشروعيته)[3].

وقد كان من فقه الصحابة رضي الله عنهم أن يستدلوا ببعض ما يصلهم من العلم علىٰ الكشف عمَّا خفي عليهم من حكمة بعض الأحكام، فابن عمر مثلًا لما سمع حديث عائشة في سبب ترك بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم خشيةً علىٰ دين الناس، فَهِم الحكمة من فعل النبي ﷺ، يقول ابن عمر: (لئن كانت عائشة رضي الله عنها سمعت هذا من رسول الله ﷺ، ما أرىٰ رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر، إلا أن البيت لم يتمم علىٰ قواعد إبراهيم)[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢١) ومسلم (٣٣٥).

(٢) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٤٠٧). وانظر: العدة في شرح العمدة لابن العطار (١/ ٢٧٥)، رياض الأفهام للفاكهاني (١/ ٥٠٩).

(٣) إعلام الموقعين (٥/ ٤٩)، وانظر بقية النص إلى (٥٢) ففيها تأكيد لهذا المعنى وشواهده من الكتاب والسنة.

(٤) أخرجه البخاري (١٥٨٣) ومسلم (١٣٣٣).

ولهذا، فالأولىٰ هو معرفة الحكمة المترتبة علىٰ الحكم وهو أولىٰ من الجهل بها، وكما أن من يعرف الأحكام أعلىٰ رتبة ممن لا يعرفها، فمن يعرف الحِكم من الأحكام هو أعلىٰ رتبة ممن يجهلها.

ولأهمية معرفة الحكمة نصَّ عدد من الفقهاء علىٰ أنه: (متىٰ أمكن تعليلُ الحُكم تعيّن تعليله، وكان أولىٰ من قهر التعبد ومرارة التحكم)[1].

وأصل هذا الكلام للغزالي، فيقول موضحًا هذا المعنىٰ: (فإن النفوس إلىٰ قبول الأحكام المعقولة الجارية علىٰ ذوق المصالح أميلُ منها إلىٰ قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحِبَّ الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص وعلىٰ قدر حدِّه يزيدها حسنًا وتأكيدًا)[2].

ويقول ابن العطار: (ومنها: تعليل الأحكام للناس؛ لكونه أدعىٰ إلىٰ القبول، والعمل بالعلم، وأثبت في القلوب)[3].

فمعرفة الحكمة مقوّية للتسليم والاتباع، عاضدة له، وهذا يجيب عن سؤالٍ مهم، فهل التسليم مع معرفة الحكمة أفضل وأرفع قدرًا، أم التسليم مع عدم معرفة الحكمة؟

يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال: (وقوله: «إن الطاعة فيما لم تعرف حكمته أتم» ممنوع، بل ما عرفت حكمته التي يحبها الله تعالىٰ لأجل تلك الحكمة التي يحبها الله

---

(١) المغني (٢/ ٤٧١). وانظر: روضة الناظر (٢/ ٢٦٩).

(٢) المستصفى (٣٣٩).

(٣) العدة في شرح العمدة لابن العطار (١/ ٥٢١). وفي تقرير أن تعقل المعنى أقرب إلى القبول انظر أيضًا: الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٦٠-٦١)، نفائس الأصول (٨/ ٣٥٣٨)، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٤٤)، القواعد للمقري (١/ ٢٩٦)، الفوائد السنية للبرماوي (٤/ ٤٤٧)، كشف الأسرار للبخاري (٣/ ٣١٧)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٣٦٤-٣٣٦٥).

تعالىٰ فهذا أتم، لأن الذي ذكره متوجهٌ فيما إذا كانت الحكمة غرضًا دنيويًّا، مثل حفظ الأموال والأنفس وقهر العدو ونحو ذلك، فهنا قد لا يفعله إلا لذلك الغرض الدنيوي، وهذا مذموم، ولكن الحكمة المتعلقة بالخالق، وأنه يحب الفعل ويرضاه، يعرفها أهل العلم والإيمان، وأما القدرية المجبرة والنافية، فلا يعرفونها كما قد بسط في موضعه.

ومعلومٌ أنه إذا صلَّىٰ وسجد لِما في السجود من الخضوع لله والتقرب إليه، لم يكن رمي الجمار أفضل من هذا، وكذلك إذا تصدق ليحسن إلىٰ الخلق ابتغاء وجه ربه الأعلىٰ، لا يريد منهم جزاء ولا شكورًا.

وأما قوله: «إن الإنسان إذا وقف علىٰ المعنىٰ، وأحاط به سقط وقعه عن القلب»، فهذا ممنوع، ولكن هذا يختلف باختلاف المعاني، فإن كان ذلك المعنىٰ مما لا يعظمه القلب سقط وقعه عن القلب، وإن كان المعنىٰ مما يعظمه القلب كان تعظيمه للكلام إذا فهم معناه بحسب عظم ذلك المعنىٰ، ولهذا كلُّ من كان للقرآن أفهم ولمعانيه أعرف، كان أشد تعظيمًا له، من الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني)[1].

وفي كلام ابن تيمية تفصيل مهم في هذا المعنىٰ، يلخص في معنيين:

الأول: التفريق بين ما كان مقصده من جنس المقاصد الدنيوية المحضة وما كان علىٰ خلاف ذلك، فإنه إذا قصد بالفعل المعنىٰ الدنيوي دون التفاتٍ لقصد الشارع، فهذه حالٌ دون حالِ من تابع الشارع دون معرفةٍ للمقصد، بل لمحض التعبد والاتباع، ولا شك في ذلك، لأن الثاني منقاد مُسلِّم، غير أن ثمَّ حالًا ثالثة هي خير منهما وهي حال من انقاد لله مع معرفته للحكمة، فهذا خير من حال هذا الثاني الذي يُسلِّم دون معرفة لها.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٣١-٣٣٢).

فالأول: انقاد لغرضه وهواه، والثاني: انقاد لمحض العبودية لله، والثالث: انقاد لمحض العبودية لله وازداد بمعرفة الحكم تسليمًا وحبًا لما شرعه الله فكان شأنه راجحًا علىٰ الجميع.

الثاني: أن البحث عن الحكمة ومعرفتها يختلف قوة وضعفًا بحسب دافع الشخص وما في قلبه، فمن عظمت عنده معاني الشرع وحِكمه وما دل عليه يزداد انتفاعًا بالاطلاع علىٰ هذه الحِكم، أعظم ممن ليس في قلبه مثل هذا التعظيم، وهذا أمر ظاهر جدًّا؛ لأن إدراك المصالح والمفاسد ليس مقتصرًا علىٰ نظرٍ مصلحي دنيوي محض، بل هو إدراك لمصالح الدين والدنيا، العاجل منها والآجل، في ظاهر الإنسان وباطنه، في أمره الخاص والعام، والقاصر والمتعدي، ومثل هذا يتأثر الانتفاع به بحسب ما في قلب الإنسان.

وكلا الأمرين مسلكٌ معتبرٌ في الشرع: اتباع الحكم مع معرفة حكمته، أو اتباعه تعبدًا وانقيادًا. ويضرب الشاطبي لذلك مثلًا بـ: (أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيتُ عن ذلك كان مصيبًا، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم كان مصيبًا أيضًا، والأول: جواب التعبد المحض، والثاني: جواب الالتفات إلىٰ المعنىٰ)[1].

ويقرر الشاطبي أحوال الناس من حيث معرفة المصلحة أو التسليم فيقول: (التكاليف إذا عُلِم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال، أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصود الشارع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه ولكن ينبغي ألا يخليه من قصد التعبد...

الثاني: أن يقصد بها ما عسىٰ أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول...

---

(١) الموافقات (٢/ ٥٣٤).

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم)[1].

وليس في هذا ما ينافي البحث عن الحكمة ولا أن تركه أفضل، فمقصود الشاطبي بيان فضل كمال الامتثال وأهمية تخليص العمل من شائبة حظوظ النفس، وهذا لا ينفي مشروعية البحث عن المصلحة أو معرفتها، إذ ليس في معرفة المصلحة أو البحث عنها ما ينقص من كمال الامتثال، بل الجهل بها قصور منه، فلو علمها وقصد الامتثال فهو أكمل وأسلم ممن قصد الامتثال ولم يعلمها.

فالبحث عن الحكمة هو بحث عن مراد الله، وسعي لإدراك ما يرضيه ويقربنا إليه، ولهذا فحين تخفىٰ هذه الحكمة، فإن الواجب حينئذٍ هو التسليم والانقياد، وحين يتوقف الاتباع بسبب خفاء الحكمة، فإن هذا مسلك خاطئ ليس مرتبطًا بالمسلك المشروع في تلمّس الحكمة.

يقول الخطابي: (قد توجد أمور الشريعة علىٰ ضربين، أحدهما: ما كُشف لنا عن علَّته، وبُيِّن وجه الحكمة فيه. الآخر: ما لم يبين ذلك منه. فما كان من هذا الضرب فليس فيه إلا التسليم، وترك المعارضة له بالقياس والمعقول)[2].

ولهذا لما سألت معاذة عائشة عن قضاء المرأة الصيام دون الصلاة: (أجابتها عائشة رضي الله عنها بالنص، ولم تتعرض للمعنىٰ؛ لأنه أبلغ وأقوىٰ في الردع عن مذهب الخوارج، وأقطع لمن يعارض بخلاف المعاني المناسبة، فإنها عرضة للمعارضة)[3].

---

(١) الموافقات (٣/ ٩٨-٩٩).

(٢) أعلام الحديث (٢/ ٨٧٥).

(٣) انظر: إحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام لابن دقيق العيد (١/ ٤٠٧). وانظر: العدة في شرح العمدة (١/ ٢٧٥).

وهذا من قبيل السياسة الشرعية والنظر المصلحي، وقد يكون أنفع في حال دون حال بحسب حال السائل، والسؤال، والمجيب.

وقد وقع عند الفقهاء خلاف وتفصيل متعلق بالمقارنة بين الحكم التعبدي، والحكم معقول المعنىٰ، في أيهما أفضل[1]، غير أن هذا لا يؤثر في بحثنا هنا؛ لأن المقصد هنا متعلق بالمكلف في تفضيل تعلم الحكمة علىٰ الجهل بها، وأما التفضيل بين ذات الأحكام من جهة ما هو تعبدي أو معقول المعنىٰ فهذا مبحث آخر.

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ٢٦٦)، القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام (١/ ٢٨)، الفتاوى الحديثية للهيتمي (٣٦-٣٧)، حاشية ابن عابدين (١/ ٤٤٧)، العدة على إحكام الأحكام للصنعاني (١/ ١٤٥-١٤٦).

المقدمة الرابعة

استقلال علم المقاصد

هذا الاهتمام المعاصر الكبير دفع موقع المقاصد من كونه مبحثًا مندرجًا في أصول الفقه إلىٰ المطالبة بأن يكون علمًا مستقلًا بنفسه، وقد اختلف المعاصرون في ذلك إلىٰ ثلاثة اتجاهات:

الأول: يرفض استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه، وانفرادها بعلم مستقل[(١)].

الثاني: يرىٰ أهمية أن ينفصل بعلم مستقل[(٢)].

الثالث: يرىٰ أهمية إعادة صياغة علم أصول الفقه ليستوعب المباحث النظرية للمقاصد ويجعلها جزءًا من نسيجه[(٣)].

ويمكن أن نُدرج الاتجاه الثالث في الأول لأنه لا يُسوِّغ الانفصال، وإنما يزيد عليه ببيان الحاجة إلىٰ توسعة النظر المقاصدي في أبواب الأصول.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للبدوي (٥٤٢-٥٤٣)، الخطاب المقاصدي المعاصر للحسان شهيد (٧٩-٨٦)، مشاهد من المقاصد لابن بيَّه (١٨١)، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال الدين عطية (١٩٧).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٢٣٤-٢٣٥).

(٣) انظر: المحرر في علم مقاصد الشريعة لنعمان جغيم (٥٨-٦٥). وانظر في هذه الاتجاهات: مقاصد الشريعة عند الإمام مالك لمحمد أحمد القياتي محمد (٧٥-٧٦)، المقاصد العليا للشريعة الإسلامية لسعيد حليم (٢٦-٣٠)، الخطاب المقاصدي المعاصر للحسان شهيد (٧٣-٧٩)، المدخل إلى مقاصد الشريعة لعبد الحميد العلمي (٦٢-٦٤)، المحرر في مقاصد الشريعة (٥٨-٦٧).

مستندات الاتجاه الأول القائل بأن المقاصد جزء من علم الأصول:

وهو يعتمد علىٰ ثلاثة مستندات أساسية:

الأول: أن العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه علاقة وثيقة، وهي تسري في هذا العلم سريان الروح في الجسد بما لا يمكن معه إمكان هذا الانفصال، فمقصد النظر الأصولي هو تفعيل الاجتهاد الفقهي، وهذا لا يمكن أن يتحقق بدون المقاصد، كما أن جوهر علم أصول الفقه هو قواعد في الكشف عن مقاصد الخطاب الشرعي، وكل هذه الجهود هي فقه مقاصدي قائم علىٰ إعمال قواعد أصول الفقه وأدلته[1].

الثاني: أن النظر في كيفية تفعيل المقاصد واستثمارها يعتمد علىٰ مسالك كثيرة من مسالك الأصول، وهذا يؤكد التداخل والتواصل بين الأصول والمقاصد[2].

الثالث: أن حقيقة هذا الفصل هو هدم لما شُيّد من جهود العلماء السابقين، كما أنه سيؤول إلىٰ التجرئة علىٰ النصوص الشرعية ومناقضة الكليات[3].

مستندات الاتجاه الثاني القائل باستقلال المقاصد عن علم الأصول:

وهو يعتمد علىٰ ثلاثة مستندات:

الأول: أن شروط العلمية الثلاثة قد اجتمعت في المقاصد، في الهدف: فهو يتقصد تأسيس علمِ جملةٍ من الأصول المقصودة شرعًا، وفي الموضوع: فهو مجموعة من القواعد والضوابط الكلية العامة التي يرجع إليها في ضبط الاستنباط والترجيح، وفي المنهج: فيتحدّد منهج كل علم من خلال موضوعه وأبوابه، ويظهر

---

(١) انظر: الخطاب المقاصدي المعاصر للحسان شهيد (٦٧-٦٨، ٨٠).

(٢) انظر: مشاهد من المقاصد (١٥٤-١٨٠). وقد أبلغها ابن بيَّه إلى أربعة وثلاثين مسلكًا.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ليوسف البدوي (٥٤٣).

ذلك علىٰ وجه الخصوص في طرق إثبات المقاصد[1].

الثاني: أننا نعيش في عصرنا انفجارًا علميًّا هائلًا من حيث التناسل العلمي والتخصص المتدفق، فتخصيص المقاصد بعلمٍ يسهم في تطوير الاجتهاد الفقهي ومعايشته للقضايا المعاصرة[2].

الثالث: أن علم أصول الفقه قاصرٌ عن تحقيق هدف المقاصد، وهو الأساس الذي انطلق منه أشهر دعاة هذا الاستقلال في عصرنا، وهو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ويمكن أن نلخص ما ذكره الشيخ من قصورٍ في علم أصول الفقه في ثلاثة أمور:

١ - (أنَّ معظم مسائله مختلفٌ فيها بين النظار، مُستمرٌ بينهم الخلاف في الأصول تبعًا للاختلاف في الفروع، وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع)[3].

٢ - (أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلىٰ خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزلٍ عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، فهم قصروا مباحثهم علىٰ ألفاظ الشريعة، وعلىٰ المعاني التي أنبأت عليها ألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية. وربما يجد المطلع علىٰ كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرًا من مهمات القواعد لا يجد منه شيئًا في علم الأصول)[4].

---

(١) انظر: المقاصد العليا للشريعة الإسلامية لسعيد حليم (٢٨-٣٠).

(٢) انظر: الخطاب المقاصدي المعاصر (٨٦).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٦٦).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٦٧).

٣- ندرة الأصول القطعية في أصول الفقه، فقد قصد العلماء تأسيس أصول قطعية لكن واقع علم الأصول أن هذه الأصول نادرة[١].

فالتصور النهائي الذي يريده ابن عاشور يتلخص فيما يلي:

(إذا أردنا أن نُدَوّن أصولًا قطعية للتفقه في الدين حُقَّ علينا أن نعمد إلىٰ مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة ونترك علم أصول الفقه علىٰ حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلىٰ ما هو من مسائل أصول الفقه منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة)[٢].

وقال: (وإنما أردتُ أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه)[٣].

الموازنة:

وأحب أن أبيّن فيها أمرين:

الأول: فيما يتعلق بتقرير ابن عاشور، فحقيقة الأمر أن دعوة ابن عاشور إلىٰ إنشاء علم مقاصد الشريعة هي مجرد أملٍ لم يتحقق، ومع أهمية ما قدمه في كتابه، إلا أنه لا يرقىٰ أن يصبح علم المقاصد بذلك العلمَ الذي تتصف قواعده بالقطعية، وليس ذلك بسبب تقصيره، بل لأن هذا الأمل لا يمكن أن يتحقق، إذ لا فرق بين قواعد

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٦٨-١٧٢).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٧٢).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٣٤-٢٣٥).

الأصول وقواعد المقاصد في هذا، فكثير من مباحث المقاصد ظنية، وحتىٰ ما يتسم بالقطع منها فهو في صورته الكلية، وأما عندما تأتي التفاصيل فإنها ظنية، والخلاف في ذلك كالخلاف في الأصول، فلا يمكن أن يرتفع الخلاف بسبب ذلك[1].

فدعوة ابن عاشور إلىٰ استقلال علم المقاصد لم تتجاوز حدود هذه الدعوة، وبقيت تمهيدًا لم يكتمل، بل إن طريقة الاستقلال هي التي ستؤدي إلىٰ جمود أصول الفقه لا تجديده؛ لأن المقاصد يجب أن تبقىٰ الركن الأساسي في البناء الأصولي[2].

وإذا نظرنا في أصول المقاصد التي مثّل لها ابن عاشور، وهي التيسير والفطرة والسماحة والحرية؛ نجد أنها قواعد كلية لا يمكن أن تقطع الخلاف بين الناس في الفروع، بل إن الفقهاء ذكروا قواعد مفصلة لمباحث هذه المقاصد هي التي ستخفف النزاع، ولو اكتفينا بتقرير هذه الكليات فإن النزاع سيتعاظم بلا ريب.

الثاني: أن أمر التسمية ميسور، فالخلاف فيه هين، فإفراد جزءٍ من حقلٍ علمي باسم علمٍ خاص أمر اصطلاحي عرفي، لا يترتب علىٰ هذه التسمية كبير فائدة، ولا يترتب عليه خلاف ذو بال، فسواء قيل إن المقاصد علم مستقل، أو قيل هي تابعة لأصول الفقه، فليس ثمّ ثمرة عملية من هذا الاختلاف، وإنما يبقىٰ الخلاف في حدود الضبط الاصطلاحي لحدود العلم، وهل يستحق أن يكون للمقاصد علم خاص؟

وهذا في الحقيقة يترتب علىٰ تصور الشخص للعلم نفسه، فمن يتوسع في تسمية بعض الحقول التفصيلية علومًا سيسهل عليه أمر تسمية المقاصد بالعلم، ومن يُشدّد في ذلك فلن يقبل تسميتها به.

---

(١) انظر: المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية (٦٧).
(٢) انظر: التجديد في أصول الفقه لجميلة بو خاتم (٢٩٧).

فيبقىٰ إذن أن حال المقاصد في استحقاق إفراده بعلمٍ مستقل هو حال الفرائض أو السياسة الشرعية ونحوها.

ومع استحضار هذا المعنىٰ، فالقول بعدم الاستقلال هو الأوجه؛ فالمقاصد هي جوهر النظر الفقهي فلا يمكن أن تنفصل عنه، ولا أن ينفصل النظر الفقهي عنها. وما يذكر من حاجات معاصرة ليس له أثر علىٰ نصرة هذا الفصل، لأن الفصل هو إجراء شكلي محض لا أثر له في تطوير الاجتهاد أو تجويد الأدوات.

وقد أحسن بعض الباحثين حين قال: (يُشكِّل الثلاثِيُّ المعرفي «الفقه والأصول والمقاصد» نسقًا علميًّا منسجمًا يصعب التفريق بينهما من حيث الاشتغال العلمي والتطبيق التنزيلي، إذ يستحيل علىٰ العالم الفقيه المجتهد تخريج الأحكام الشرعية دون استيفائه الشرطي للمعارف الثلاث أو بافتقاره إلىٰ إحداها)[1].

وهذا كلام صحيح، والشاهد الذي يؤكد صحته أن التفريق بين ما يكون داخلًا في المقاصد مما لا يدخل فيها=هو في كثيرٍ من الأحيان إجراء لهدف بحثي، وإلا فلا حاجة لاستحضاره ولا أثر له، فالنظر الفقهي يستحضر المعاني - بما فيها المصالح - فلا يمكن الفصل التام بينها.

---

(١) الخطاب المقاصدي المعاصر (٨٨).

المقدمة الخامسة

مفهوم بناء الأحكام على المقاصد

المقصود ببناء الأحكام علىٰ المقاصد هو أن يقوم النظر في الأحكام الشرعية علىٰ مراعاة مقاصدها، فيكون الحكم مبنيًّا علىٰ مقصده، ويؤسَّس النظر في المستجدات المعاصرة بعد ذلك علىٰ نظرٍ في المقاصد الشرعية، فيكون المنطلق من المصالح المعتبرة شرعًا.

فهل يمكن أن يبنىٰ الحكم علىٰ مقصده؟

هذا سؤال مهم جدًّا في عصرنا، بل لا أبالغ لو قلتُ إنه أهم سؤالٍ في البحث المقاصدي المعاصر؛ فهو عصب الاهتمام المقاصدي المعاصر، وهو الغاية التي تسعىٰ لها كثير من الدراسات والأبحاث، فثمّ عناية شديدة لأهمية إعادة النظر في الأحكام بناء ًعلىٰ مقاصدها، وضرورة الاجتهاد الفقهي المعاصر انطلاقًا من المقاصد، وهذا كله استجابة لحاجات عصرنا الماسة ومتغيراتها الكثيرة، والتي تفرض ضرورة تفعيل الاجتهاد الفقهي.

وهذا الانطلاق من المقاصد يقول بصريح القول أو بمضمره أنه مسلك جديد لم يسلكه الفقهاء أو كان غائبًا عن أكثرهم؛ فالنظر الفقهي المعروف عندهم ينطلق من العلل والأوصاف الثابتة، وأما النظر المقاصدي فيسعىٰ للانطلاق من المصالح التي هي الأساس للتشريع، والغاية من وجود هذه العلل والأوصاف.

فهل يمكن أن يُبنىٰ الحكم الفقهي علىٰ مقصده دون التفاتٍ إلىٰ العلل والأوصاف الظاهرة؟

وهل يمكن أن يتغيّر الحكم لتغيّر مقصده فيكون الحكم دائرًا مع مقصده وجودًا وعدمًا؟

وما الإشكالات والعوائق التي تقف في طريق هذا الأمر؟

وهل ترك الفقهاء هذا النظر المقاصدي؟

وما الفرق بين النظر الفقهي والنظر المقاصدي في هذه القضية؟

وما الذي أضافه المعاصرون من النظر المقاصدي؟

أسئلة متشعّبة يثيرها بحث هذا السؤال المركزي، وهي تدور حول سؤال بناء الفروع والأحكام علىٰ المقاصد، وسلوك طريقة جديدة في الاجتهاد الفقهي تقوم علىٰ اعتماد المصالح والمفاسد في الحُكم علىٰ الوقائع والمستجدات المعاصرة، ونوط الأحكام بها وجودًا وعدمًا.

وللإجابة عن هذا السؤال جاءت مباحث هذا الكتاب كله.

فالجواب عن هذا السؤال يتطلب استقراء الاجتهاد الفقهي وأثر النظر المقاصدي فيه، حتىٰ يتضح حدود بناء الفروع علىٰ المقاصد عند الفقهاء السابقين. وأي إجابة عن هذا السؤال من دون هذا الاستقراء ستبدو قاصرة؛ لأنها تلاحظ بعض المعاني دون بعض. بل لا يكفي في الجواب عنه معرفة المباحث الأصولية المتعلقة بهذا البحث فحسب، بل لا بد مع ذلك من النظر في الممارسة الفقهية العملية للكشف عن أثر المقاصد في بناء الفروع عند الفقهاء.

ومن خلال تتبّع الاجتهادات الفقهية، يمكن أن نحدد أثر المقاصد علىٰ الفروع في نظر الفقهاء في آثار عدة:

الأثر الأول: أن يكون الحكم معلقًا علىٰ المقصد.

الأثر الثاني: أن يكون المقصد تبعًا للعلة.

الأثر الثالث: أن يكون المقصد هو دليل الحكم.

الأثر الرابع: أثر المقصد علىٰ فهم النص.

الأثر الخامس: أن يكون المقصد سبب الخلاف في المسألة.

ومن خلال هذه الآثار يمكن أن تتضح لنا معالم بناء الفروع علىٰ المقاصد عند الفقهاء، ثم يأتي بعد ذلك تبعًا الجواب عن سؤال تغيّر الحكم لتغيّر مقصده بناءً علىٰ الاجتهاد الفقهي.

الفصل الأول

أثر المقاصد في النظر الفقهي

للمقاصد حضور كبير في المدونة الفقهية، بل لا يكاد يخلو نظر فقهي من مراعاة المصالح والمفاسد المترتبة علىٰ الحكم، فهو لصيقٌ بالنظر الفقهي حتىٰ إنه ليصعب في كثير من الأحيان التفريق بينهما فيه. ولتجلية هذا الأثر لا بد من ملاحظة المصالح بكافة درجاتها في مفصَّل الأحكام والفروع الفقهية عند الفقهاء، وبعد هذا التتبّع يمكن أن نكشف عن أثر هذه المقاصد في الفروع عند الفقهاء في **خمسة آثار**:

الأول: المقصد الذي علق به الحُكم.

الثاني: المقصد التابع للعلة.

الثالث: المقصد المؤثر في فهم النص.

الرابع: المقصد الذي هو دليل الحُكم.

الخامس: المقصد الذي هو سبب الخلاف.

وسنعقد في هذا الفصل لكل أثر من هذه الآثار مبحثًا خاصًّا نتتبّع فيه حضور هذا المقصد عند الفقهاء.

ثم تأتي خلاصة هذه الآثار في المبحث السادس: في بناء الأحكام علىٰ مقاصدها في النظر الفقهي.

المبحث الأول

الحكم المعلَّق بالمقصد

هل يمكن أن يكون الحُكم مُعلقًا بمقصده، فيكون الحكم دائرًا مع المقصد وجودًا وعدمًا؟

يتعلق هذا ببحثٍ أصولي شهير، وهو حكم التعليل بالحكمة، وقد اختلف الأصوليون فيه إلىٰ ثلاثة أقوال[1]:

القول الأول: منع التعليل بالحكمة[2].

القول الثاني: صحة التعليل بالحكمة[3].

القول الثالث: جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة[4].

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٢)، البحر المحيط (٧/ ١٦٨)، الفوائد السنية (٤/ ٤٤٣)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣١٩٥).

(٢) نسبه الآمدي إلى الأكثر، واختاره عدد من الأصوليين كالبَروِي صاحب متن المقترح، وشارحه تقي الدين المقترح، وابن التلمساني، وقال به ابن حمدان وابن قاضي الجبل من الحنابلة. انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٢)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣١٩٥)، شرح المقترح على المصطلح للتقي المقترح (١٩٥)، شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (٢/ ١٩٢).

(٣) انظر: المحصول للرازي (٥/ ٢٧٨)، تنقيح الفصول للقرافي (٤٢٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٤٦).

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٢)، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٢/ ٣٠٣)، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٣/ ١٤١)، القواعد للمقري (٢/ ٤٠٨)، الفوائد السنية للبرماوي (٤/ ٤٤٣).

أما أدلة المانعين فيمكن أن تلخص في ثلاثة أدلة:

الأول: أنه يمتنع التعليل بالحكمة لعدم إمكان ذلك، فإنها راجعة إلىٰ الحاجة للمصالح ودفع المفاسد، والحاجات مما تخفىٰ وتزيد وتنقص فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة، وإن سلمنا بذلك فهو نادر، ويلزم من التوسل إلىٰ معرفتها في آحاد الصور لتعيين القليل منها نوعُ عسر وحرج لا يلزم مثله في التوسل إلىٰ معرفة الضوابط الجلية والمظان الظاهرة المنضبطة[1].

الثاني: لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صحَّ تعليله بالوصف؛ لأن الحكمة هي المقصودة من التشريع، فالعدول عنها إلىٰ الوصف مع كونه غير مقصود تطويلٌ للطريق وتكثيرٌ للغلط بلا حاجة، فالاتفاق علىٰ التعليل بالوصف دليلٌ علىٰ عدم إمكان التعليل بالحكمة[2].

الثالث: أن الحكمة تابعة للحُكم، فالزجر تابع لحصول القصاص وعلَّة الشيء لا تكون متأخرة عنه، فصح امتناع التعليل بالحكمة[3].

دليل المجيزين:

قالوا: إذا غلب علىٰ ظنِّنا استناد الحُكم إلىٰ حكمة مخصوصة، ثم ظننَّا حصولها في فرع جديد، فينبغي أن يتولَّد من ذلك ظنٌّ وجوب العمل بها[4].

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٤). وانظر: المحصول (٥/ ٢٨٧-٢٨٨)، نهاية الوصول إلى دراية الأصول (٨/ ٣٤٩٧).

(٢) انظر: المحصول (٥/ ٢٨٨-٢٨٩). وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول (٨/ ٣٤٩٦).

(٣) انظر: المحصول (٥/ ٢٩٠).

(٤) انظر: المحصول (٥/ ٢٨٧).

دليل القول بالتفصيل:

قالوا: إننا اتفقنا علىٰ التعليل بالوصف الظاهر المنضبط إذا كان مشتملًا علىٰ الحكمة، مع أن هذا الوصف ليس هو المقصود من شرع الحكم، فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من التشريع مساوية للوصف، فهي أولىٰ بصحة التعليل[1]، فالوصف وسيلة والحكمة مقصد، فإذا صح التعليل بالوصف صح بالمقصد[2]، وهذا بخلاف الحكمة الخفية، فلا يصح التعليل بها[3]. وعلىٰ كل دليل من أدلة هذه الأقوال اعتراضٌ ونقاش[4].

وهذا الخلاف الأصولي في نفي التعليل بالحكمة المنضبطة مشكلٌ ويحتاج إلىٰ توجيه[5]، فهو مخالفٌ لما عليه عمل الفقهاء، فواقع النظر الفقهي عمليًّا يعتمد التعليل بالحكمة المنضبطة، ويبني الأحكام علىٰ مقاصدها، فالاستقراء يكشف عن مساحة واسعة من الفروع الفقهية هي مُعلَّقة بمقاصدها الكلية أو الجزئية، فإذا وجد المقصد وجد الحكم، وإذا انتفىٰ المقصد انتفىٰ الحكم، وهذا ظاهر جدًّا في المدونة الفقهية، فاستقراء الفروع الفقهية في أي مذهب من المذاهب الأربعة يجلي لك وفرة الفروع الفقهية المعلقة علىٰ مقاصدها.

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٣).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٥).

(٣) انظر أوجه امتناع التعليل بالحكمة الخفية: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٣-٢٠٤).

(٤) للتوسع في عرض الخلاف الأصولي في الاحتجاج بالتعليل وأدلة كل فريق، ومناقشة الأدلة. انظر: تعليل الأحكام لمحمد شلبي (١٣٥-١٤٩)، الحكمة عند الأصوليين لصباح السامرائي (١٦٩-١٨٣)، التعليل بالحكمة عند علماء الأصول وأثره للكمالي (٢٨٤-٣٣١)، منهج التعليل بالحكمة لرائد مؤنس (١٩٦-٢١١).

(٥) ذكر تاج الدين السبكي أن الحكمة إذا انضبطت فهي خارج محل النزاع. انظر: الأشباه والنظائر (٢/ ١٨٨). وأحال الشيخ محمد شلبي الخلاف بين من منع التعليل بالحكمة مطلقًا ومن أجازه ومنع وقوعه؛ إلى أنه ثمرة الخلاف بين أتباع الأئمة في المناظرات وليس مستندًا إلى الورود الشرعي أو عمل الأئمة. انظر: تعليل الأحكام (١٤٨-١٤٩).

وقد تتبّعت الفروع الفقهية في المذاهب الأربعة باحثًا عن الفروع الفقهية التي علقها الفقهاء بالمقاصد والحِكم، فوجدت مادة كبيرة[1]، ومن خلال هذه الفروع الكثيرة المستقرأة يمكن أن نرجع الِحكم التي هي مناطات للأحكام عند الفقهاء إلىٰ نوعين:

المقاصد المُعلِّلة: وهي التي يُعلق بها الحكم، سواءً كانت مقاصد كلية عامة، أو جزئية تضمُّ فروعـًا من أبوابٍ متفرقة، أو خاصة تتعلق بأبواب أو مجالات معينة.

المقاصد الضابطة: والتي تتعلق بضابطٍ لمسألة فقهية معينة.

النوع الأول: المقاصد المعلِّلَة:

وهي مقاصد عدة لا تختص بباب فقهي معين، وإنما هي مؤثرة في مجالات فقهية متعددة. ويمكن أن نلخص أبرز هذه المقاصد التي علق عليها الأحكام في المقاصد التالية، مع ذكر مثال أو مثالين لكل نوعٍ يوضح المقصود:

١ - دفع الضرورة:

ومن أمثلته: تحريم دفن أكثر من شخصٍ في قبرٍ واحد، إلا من ضرورة[2]. وجواز لبس جلد الكلب والخنزير للضرورة[3].

---

(١) اعتمدت في استقراء أثر المقاصد في هذا المبحث غالبًا على الكتب المذهبية التالية: الهداية شرح البداية للمرغيناني، والروض المربع للبهوتي، وتحصين المآخذ للغزالي، وتبعت ذلك بالتاج والإكليل للمواق، ولم أعتمد في اختيارها على ترجيح معين، وذلك أن المقصود هو ملاحظة أثر المقاصد في الفروع عند الفقهاء، كما أن المقصود هو التمثيل لتأثير المقصد في الفرع في النظر الفقهي بغضّ النظر عن مستند هذا النظر أو صوابه.

(٢) انظر: الروض المربع للبهوتي (١/ ٤٧٤)، تحصين المآخذ للغزالي (١/ ٣٤٧).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٢٩٣).

٢- مراعاة الحاجة:

ومن أمثلته: كراهة الإشارة في الصلاة لغير حاجة[١]. وجواز استعانة الإمام بالمشركين في الحرب إذا احتاج إلىٰ ذلك[٢].

٣- دفع المشقة:

ومن أمثلته: العفو في النجاسة عمَّا يبقىٰ من أثرٍ يشقُّ علىٰ الإنسان إزالته[٣]. ويمسح علىٰ العمامة عند بعض العلماء إن شقَّ عليه مسحُ رأسه[٤].

٤- مراعاة عموم البلوىٰ:

وهو مندرج في مقصد دفع المشقة، ومن أمثلته: العفو في طين الشارع المتنجس عما يتعذر الاحتراز منه[٥].

٥- دفع الضرر:

ومن أمثلته: إن خشي ضررًا علىٰ نفسه أو ماله جاز أن يصلي الظهر في بيته ولا يشهد الجمعة[٦]. وصحة إعطاء الأمان للكافر الحربي من كل أحد، إن لم يكن فيه ضرر[٧].

---

(١) انظر: الروض المربع (١/ ٢٥٢).

(٢) انظر: التاج والإكليل (٤/ ٥٤٥).

(٣) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني (١/ ٨٦).

(٤) انظر: التاج والإكليل (١/ ٥٣٢).

(٥) انظر: تحصين المآخذ (١/ ١٢٩).

(٦) انظر: التاج والإكليل (٢/ ٥٥٧).

(٧) انظر: الروض المربع (٢/ ١٦٠)، تحصين المآخذ (٣/ ٢٨٢).

٦- دفع مفسدة التعدي:

ومن أمثلته: ضمان من يحفر بئرًا عدوانًا[١]. وإن هلكت الوديعة عند المودَع بتعدٍّ منه ضمن[٢].

٧- دفع الأذىٰ:

ومن أمثلته: يُسنُّ مطلقًا قتلُ كلِّ حيوان مؤذٍ غير آدمي[٣]. ويباحُ الوضوء والغسل في المسجد ما لم يؤذِ[٤].

٨-طلب التجمُّل والتزيُّن:

ومن أمثلته: يُسنُّ التنظُّفُ لصلاة الجمعة[٥]. ويُسنُّ أن يَتزيَّن بأحسن ثيابه[٦].

٩- الأمن من النجاسة:

ومن أمثلته: جواز مرور الحائض بالمسجد إن أمنت تلويثه[٧]. وكراهة المشي علىٰ القبر بنعلٍ، إلا خوف نجاسةٍ وشوك[٨].

١٠- خشية الفتنة:

ومن أمثلته: من استحق مالًا معينًا فله أخذه من دون قضاء، إلا إن خاف فتنة[٩].

---

(١) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ١٦٢).
(٢) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني (٣/ ١٢٥٠).
(٣) انظر: الروض المربع (٢/ ٧٣).
(٤) انظر: الروض المربع (١/ ١٣٨).
(٥) انظر: الروض المربع (١/ ٣٨٨).
(٦) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٢٧٩).
(٧) انظر: الروض المربع (١/ ١٦٧).
(٨) انظر: الروض المربع (١/ ٤٧٣).
(٩) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ٤٥٥).

ويجوز إقامة الجمعة في أكثر من موضع عند خوف فتنة[1].

١١- الأمن علىٰ الإسلام وإلف الكفر:

ومن أمثلته: الذمية أحق بحضانة ولدها المسلم، ما لم يُخَف أن يألف الكفر[2].

١٢- الأمن من الاعتداء:

ومن أمثلته: جواز إخراج النساء والمصاحف مع المسلمين إن كان عسكرًا عظيمًا يُؤمن عليه[3].

١٣- دفع التلبيس:

ومن أمثلته: من يُؤذِّن للصلاة المقضيَّة إن خاف من رفع صوته تلبيسًا أسرَّ، وإلا جهر[4].

١٤- تحصيل الستر:

ومن أمثلته: الواجب في تكفين الميت ثوب يستر جميعه[5]. ويندب للمرأة ما يسترها كتابوت[6].

وقال عبد الله بن أحمد: (قرأتُ علىٰ أبي قلت: كيف تسجد المرأة وكيف تقعد للتشهد؟ قال: كيف كان أستر)[7].

---

(١) انظر: الروض المربع (١/ ٣٨٦).
(٢) انظر: الهداية شرح بداية المبتدي (٢/ ٦٤١).
(٣) انظر: الهداية (٢/ ٨١٤).
(٤) انظر: الروض المربع (١/ ١٩١).
(٥) انظر: الروض المربع (١/ ٤٥٣).
(٦) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٣٥٤).
(٧) مسائل الإمام أحمد لعبد الله بن أحمد (٧١).

١٥- سد الذرائع والحيل:

ومن أمثلته: لو اتخذ الرجلُ حُليَّ نساءٍ للإعارة فلا زكاة عليه، إن لم يكن فرارًا[١].

١٦- جلب المصلحة:

ومن أمثلته: جواز موادعة الكفار عند المصلحة[٢]. وجواز تنفيلِ السلب للقاتل إن رأىٰ الإمام مصلحة[٣].

١٧- درء المفسدة:

ومن أمثلته: إن كان في أمان أحدٍ مفسدةٌ فينبذ إليهم[٤].

١٨- طلبُ الأنفع للمساكين:

ومن أمثلته: إذا اجتمع في الزكاة فرضان كمائتي بعير، فيختار من الحقاق أو بنات اللبون ما هو أحظ للفقراء[٥].

١٩- النكاية بالكفار وإرهاب العدو:

ومن أمثلته سؤال عبد الله ابن الإمام أحمد: (سألتُ أبي عن فضلِ استقبال الرسول إذا خرج من بلاد العدو، وفي الوالي يقدمُ فينادي في الناس: اخرجوا فاستقبلوا واليكم بالسلاح؟ فقال أبي: كلُّ ما كان فيه ترهيبًا للعدو وغيظًا لهم، فإنَّ في ذلك أجر،

---

(١) انظر: الروض المربع (١/ ٥١٣). وفي التعليق بمقصد الفرار، انظر: التاج والإكليل (٣/ ٩٥)، (٣/ ١٦٨).

(٢) انظر: الهداية (٢/ ٨١٦).

(٣) انظر: عيون الأدلة لابن القصار (٥/ ٢٨-٢٩).

(٤) انظر: الهداية (٢/ ٨٢٠).

(٥) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٣٦٩).

يقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنۡ عَدُوّٖ نَّيۡلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٞ صَٰلِحٌۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠][1].

ومن أمثلته: النفلُ هو زيادة مالية يشترطها الإمام لمن يفعل ما فيه نكاية بالكفار[2].

٢٠- الأمن من الخيانة:

ومن أمثلته: إن أخذ اللقطة وهو يقصد الخيانة، ضمن[3]. وليس للإمام نبذ الأمان الذي أعطاه للكفار إن لم يخف خيانة[4].

٢١- الصبر وتجنُّب السخط:

ومن أمثلته: يجوز التصدق بكل المال إذا علم المسلم من نفسه الصبر، وكان وحده[5].

٢٢- دفعُ ما يُضعِفُ البدن عن العمل:

ومن أمثلته: يشترط لصيام التطوع ألا يضعف البدن حتىٰ يعجز عما هو أفضل منه[6].

٢٣- الأخذ بما يحسن وتجنّب ما يقبح:

ومن ذلك: المروءة فعل ما يجمله، واجتناب ما يدنسه[7]. فالمروءة منوطة بما يجمل وتجنب ما يدنس، فهو متعلق بجلب المصلحة ودفع المفسدة.

---

(١) مسائل الإمام أحمد لعبد الله بن أحمد (٢٢١).

(٢) انظر: تحصين المآخذ (٢/ ٣٩٥).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (٢/ ٣٠٤).

(٤) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ٢٨٢).

(٥) انظر: الروض المربع (١/ ٥٦٤).

(٦) انظر: الروض المربع (٢/ ٣٦).

(٧) انظر: الروض المربع (٣/ ٤٣٩).

٢٤- الخشية من تضييع الحق:

ومن أمثلته: إن خافت الزوجة إثمًا بترك حق زوجها، جاز لها الخلع[(١)].

٢٥- التأليف علىٰ الإسلام:

ومن ذلك: دفع الزكاة إلىٰ المؤلفة قلوبهم، وهم من يُرجىٰ إسلامه، أو دفع شره أو إسلام نظيره[(٢)]، فهو حكمٌ معلق بالمصلحة، ومنها مصلحة تأليف القلوب علىٰ الإسلام.

٢٦- دفع التنفير عن الأحكام:

ومن أمثلته: إن كان إمامًا في جماعة فلا يزيد في الركوع والسجود علىٰ وجهٍ يُمِلُّ القومَ ويؤدي إلىٰ تنفيرهم[(٣)].

٢٧- جبر الخواطر ومراعاة الأحوال النفسية:

وهو مقصد يراعي خاطر الإنسان وما يدخل السرور عليه ويدفع عنه الغم، وله تطبيقات كثيرة، ويتضمن مقاصد عدة، منها:

- **جبر القلوب**، ومن أمثلته: الصائم المتنفل يفطر إن كان في فطره جبرٌ لقلب أخيه المسلم[(٤)].

- **دفع المنَّة**، ومن ذلك أنَّ قبول هبة الماء لا تلزمه إذا تحققت المنة، فإن لم تتحقق فيلزمه القبول[(٥)].

---

(١) انظر: الروض المربع (٣/ ٩٨).

(٢) انظر: الروض المربع (١/ ٥٣٤).

(٣) انظر: الهداية (١/ ١٢٩).

(٤) انظر: الروض المربع (٣/ ٧٤).

(٥) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (١/ ١٨٩).

هذه من أبرز ما وقفت عليه من المقاصد التي علقت عليها الأحكام الفقهية في كتب الفقهاء، تدور جميع هذه الأحكام علىٰ المقاصد والمصالح، فإذا وجد المقصد وجد الحكم، وإذا تغيّر المقصد تغيّر الحكم، فهي أحكام معلقة بمقاصدها.

ويمكن أن تُختصَر هذه المقاصد إجمالًا في المقاصد التالية: (مراعاة الضرورة والحاجة، دفع الأذىٰ والضرر، جلب المصلحة ودرء المفسدة).

النوع الثاني: المقاصد الضابطة:

وهي التي عُلِّقت فيها بعض الأحكام علىٰ حِكمتها في مسائل معينة، تعد ضوابط فقهية مرتبطة بالحكمة، فإن وجدت وجد الحُكم، وإن انتفت انتفىٰ الحُكم، فهي ضوابط فقهية للفروع، فيتعلق الفرع بضابطه الفقهي، وهو هنا ضابط مقاصدي، فإذا تحقق الضابط المصلحي وجد الفرع، وإذا انتفىٰ الضابط المصلحي انتفىٰ الفرع، وله شواهد عديدة، نذكر منها:

- **ضابط ما يحصل به الدباغ**: كلُّ ما يمنع من النتن والفساد فهو دباغ[(١)].

- **ضابط عدد المؤذنين**: إن قام به من يحصل به الإعلام غالبًا أجزأ، وإلا زيد بقدر الحاجة[(٢)].

- **ضابط مقدار الجهر في الصلاة**: يجهر بقدر ما يسمع المأمومين[(٣)].

- **ضابط تكرار دفع المارِّ بين يدي المصلي**: إن خاف فساد الصلاة لم يكرِّر دفعه[(٤)].

---

(١) انظر: الهداية (١/ ٤٨).

(٢) انظر: الروض المربع (١/ ١٨٥).

(٣) انظر: الروض المربع (١/ ٢٣٢).

(٤) انظر: الروض المربع (١/ ٢٥٥).

- **ضابط رفع الصوت بالأذان**: يرفع صوته ما لم يؤذن لحاضرٍ، فبقدرِ ما يسمعه[1].

- **ضابط الجهر في رفع الصوت بالخطبة**: يجهر بها بحيث يسمع العدد المعتبر[2].

- **ضابط قطع صلاة النافلة إذا أقيمت الجماعة**: إن خشي فوات الجماعة قطعها[3].

- **ضابط صحة صلاة الفذ إذا دخل في الصف**: إن دخل الصفَّ صحَّ إن خشي فوات الركعة[4].

- **ضابط ما يُجيز التيمم في صلاة الجنازة**: إن خاف إن اشتغل بها أن تفوته الصلاة تيمم[5].

- **ضابط ما يكفي في الدفن**: ما يمنع السباع والرائحة في القبر، فأقلُّ القبر حفرةٌ تمنع الرائحة والسبع[6].

- **ضابط المقدَّم في تعاهد من حضره الموت**: يسنُّ تعاهدُ أرفقِ أهلِه به[7].

- **ضابط قلب النية من العمرة إلىٰ الحج**: إن خافت المرأة وخشيت فوات الحج أحرمت بالحج، وصارت به قارنة[8].

---

(١) انظر: الروض المربع (١/ ١٩١).
(٢) انظر: الروض المربع (١/ ٣٧٩).
(٣) انظر: الروض المربع (١/ ٢٩١)، تحصين المآخذ (١/ ٢٤٢).
(٤) انظر: الروض المربع (١/ ٣٣٩).
(٥) انظر: الهداية (١/ ٦٤).
(٦) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٣٤٤)، الروض المربع (١/ ٤٧٠).
(٧) انظر: الروض المربع (١/ ٤٢٨).
(٨) انظر: الروض المربع (٢/ ٥٩).

- **ضابط ما يجب حفظه من اللقطة:** إذا خاف ضياع اللقطة وجب عليه حفظها[1].

- **ضابط ما يجب حفظه من اللقيط:** إن غلب علىٰ ظنه ضياع اللقيط وجب عليه أخذه[2].

- **ضابط ما يُتجنَّب في الإحداد:** كل ما يدعو إلىٰ جماعها، ويرغب فيها[3].

- **ضابط الأولىٰ بالحضانة:** إذا كان الأب عاجزًا أو مهملًا أو قليل دينٍ، فالأم أولىٰ إن كانت أحفظ للولد[4].

- **ضابط ما يكره من التذكية:** ما فيه زيادة إيلام لا يحتاج إليه في الذكاة فهو مكروه[5].

- **ضابط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،** ما لم يخشَ ضررًا، كما روىٰ ابن هانئ: (قلت لأبي عبد الله: متىٰ يجب عليَّ الأمر؟ قال: ما لم تخف سوطًا ولا عصًا)[6].

فهذه الضوابط محددة للفروع الفقهية، وهي ضوابط مقاصدية متعلقة بمقصد كل فرع، فالنظر في الفرع راجع لمدىٰ تحقيقه للمقصد، وهذا من تعليق الحكم بمقصده، فلو تغير المقصد فلا بد أن يتغير الحكم.

---

(١) انظر: الهداية (٢/ ٨٩٤).

(٢) انظر: الهداية (٢/ ٨٩١).

(٣) انظر: الروض المربع (٣/ ٢١٤).

(٤) انظر: الروض المربع (٣/ ٢٥٣).

(٥) انظر: الهداية (٤/ ١٤٥٣).

(٦) مسائل الإمام أحمد لابن هانئ (٤٢٤). وانظر: مسائل الإمام أحمد لأبي داود (٣٧١)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال (٢٤-٢٩). وانظر: مسائل الإمام أحمد برواية أبي بكر الأثرم، جمع عبد الله الطريقي (٥/ ٣٣٢-٣٣٣).

المبحث الثاني

المقصد التابع للعلة

وذلك حين يكون الحُكم في الشريعة معلقًا علىٰ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ هو العلة، وهذا الوصف يتضمّن مصلحة مترتبة عليه، لكن الحكم الشرعي لم يُعلَّق علىٰ هذه المصلحة، وإنما عُلق علىٰ هذه العلة وارتبط بهذا الوصف؛ لأن العلة هي مظنةٌ لتحقق الحكمة.

وحين ننظر في هذه العلل وأثرها في المصلحة المترتبة علىٰ الحكم، فإننا يمكن أن نُقسِّم أحوال العلاقة إلىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: مصلحة الحكم المتحققة قطعًا:

ومن أمثلته:

الحكمة من قتل تارك الصلاة: المحافظة علىٰ أصل الإسلام، فهو زجر عن المنهيات كالزجر عن الكفر حفظـًا لأصل الإيمان[1].

والحكمة من وجوب الزكاة في الملك: أن الملك نعمة، والنعمة يناسبها الشكر للمنعم[2].

والحكمة من الدباغ: دفعُ العفونة[3].

---

(١) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٥١١).

(٢) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ٤٧٣).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٣٤٠).

والحكمة من مشروعية الخلع: مسيس الحاجة غالبًا[1].

والحكمة من مشروعية القراض: الحاجة إلىٰ تنمية المال والربح، مع أن الغالب عجز المالك عنه[2].

فهذه الحِكم لا يمكن أن تتغير؛ لأن المصلحة المترتبة عليها قطعية لا يمكن أن تزول، اللهم إلا أن يتخلف وجودها في بعض الأفراد، وتخلُّف ذلك لا يضر الأصل، كما سيأتي.

القسم الثاني: مصلحة الحكم غير المعقولة المعنى:

وهذه هي الأمور التعبدية، وتشمل ثلاثة أمور:

الأول: العبادات كوجوب الصلاة والصيام والحج ومفصل أحكامها ومواقيتها.

الثاني: الملحق بالتعبّدات: كتفاصيل أحكام الأنكحة، والمواريث، والذبائح، ونحوها مما حددته الشريعة، وتُعرَفُ مصلحته في الجملة، لكن لا يستقل العقل بمعرفة تفاصيل أحكامها.

الثالث: المقدَّرات، كمقادير الزكاة، والمواريث، والعِدَد، وعَدَد ما يجوز جمعه في النكاح.

والقول بالتعبد لا يعني انتفاء الحكمة، وإنما المراد أن العقل لا يستقل بإدراك ذلك تفصيلًا، وإلا فإن له حكمة، وقد أفاض العلماء في التأكيد علىٰ هذا المعنىٰ.

يقول القفَّال الشاشي: (والذي قلناه في معاني هذه الأعداد ضربٌ من التخريج علىٰ ما قد يجوز مثله، وهو في التخفيف ضرب من التكليف قد أغنىٰ الله بتوقيف

---

(١) انظر: تحصين المآخذ (٢/ ٥٧٧).

(٢) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ٢٥)، (٢/ ٥٨٢).

الشريعة، وإن كان مع هذا نعلم يقينًا أن تحت هذه المقادير في اتفاقها واختلافها معاني صحيحة متعلقة بالجملة البالغة كما نعلم أن تحت ما خالف الله بينه من خلق الحشرات في هيئتها ضروبًا من الحكمة يعلمها هو جلَّ ثناؤه)[1].

ويقول العزُّ بن عبد السلام: (وأما ما لا تستقلُّ العقول بإدراكه من المصالح والمفاسد، فهو المعبَّرُ عنه بالتعبّد، وهو قليل بالنسبة إلىٰ ما عرفت مصالحه ومفاسده، فإذا ورد به الشرع حثَّت العقول علىٰ الإجابة إليه والإكباب عليه، لما فيه من شرف الطاعة، وما أعدَّه الله من الثواب عليه)[2].

يقول القرافي: (وهكذا كل تعبدي معناه: أنَّا لا نعلم مصلحة، لا أنه ليس فيه مصلحة طردًا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد)[3].

ويقول خليل: (كثيرًا ما يذكر العلماء التعبد، ومعنىٰ ذلك: الحُكم الذي لا تظهر له الحكمة بالنسبة إلينا مع أنا نجزم أنه لا بد من حكمة)[4].

والمقدرات وإن خفي فيها معرفة المصلحة تحديدًا، إلا أننا ندرك في الجملة أهمية الضبط والتحديد، وأن مصلحة الأحكام لا تستقيم دون هذا الحد؛ فالعقل لا يستقل بإدراك التحديد في الفروض المقدَّرة في الميراث، أو عدد الجلدات في الحدود، لكنه يدرك أن الضبط لا بد منه وإلا لضاعت الأحكام.

---

(١) محاسن الشريعة (١٦٥).

(٢) القواعد الكبرى (١/ ١٦٥).

(٣) الذخيرة (١/ ٦٧).

(٤) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٧٣). وانظر في تقرير هذا المعنى أيضًا: شفاء الغليل للغزالي (٢٠٤)، تشنيف المسامع للزركشي (٣/ ٢١٩)، الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول لابن المنيّر (٣٢١-٣٢٢)، حاشية ابن عابدين (١/ ٤٧٧)، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٤/ ٢٧٢).

يقول الغزالي موضحًا مثل هذا المعنىٰ في أهمية الضبط: (إذا ثبت التخصيص بمكانٍ علىٰ الجملة لاختصاص الاستحقاق لسكَّانها، فالضبط في الأماكن إلىٰ الشرع، وقد ضُبِط بالحَرم، فلا يُعترَض عليه بالصور الواقعة علىٰ الأطراف؛ لأن لو فتحنا هذا الباب لاضطرب الأمر، وتقابل النظر في المساواة، وتولَّد منه ما هو المحذور، فالوجه حسم الباب)(١).

ويقول الشاطبي: (وأما العادات وكثير من العبادات أيضًا، فلها معنىٰ مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو تُرك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذَّر الرجوع إلىٰ أصل شرعي، والضبط أقرب إلىٰ الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسبابًا معلومة لا تتعدىٰ، كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنا علىٰ غير إحصان، وخصَّ قطع اليد بالكوع، وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدًا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العِدد والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رُدَّ إلىٰ أمانات المكلفين، وهو المُعبَّرُ عنه بالسرائر، كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلىٰ أصل معين ظاهر)(٢).

والأحكام الشرعية من حيث ظهور معقولية المعنىٰ أو التعبّد تنقسم إلىٰ أقسام، يقول الزنجاني: (وذلك أن القضايا الشرعية ثلاثة أقسام: قسمٌ ظهر فيه وجه المصلحة، إما علىٰ قرب أو علىٰ بعد، كشرع المعاملات والمناكحات، فإنها لو لم تشرع أدَّىٰ إلىٰ فساد أمر المعيشة وقطع النسل، وكشرع القصاص الذي لو لم تشرع أدَّىٰ إلىٰ فناء جنس الإنسان.

---

(١) تحصين المآخذ (٢/ ٢٥١-٢٥٢).

(٢) الموافقات (٢/ ٥٢٦-٥٢٨). وانظر ما ذكره ابن عاشور من طرق الضبط والتحديد التي استقرأها من موارد الشريعة وحصرها في ستة، مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٧٣-٣٧٥).

وقسم تعبدي: ابتلاء لا يلوح منه معنىٰ أصلًا، وإن كان في طَيِّه مصالح خَفيت عنا، كالتعبّدات المحضة، نحو: تقدير نُصُب الزكوات، وعدد الركعات، ولا نقول في هذا القسم: إنه لو لم يشرع أدّىٰ إلىٰ فساد أمور العباد.

وقسم ثالث: فهم منه خيال مصلحة كليّة، شرع لإحياء مراسم العبادة، والحثّ علىٰ مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، مع انطوائه علىٰ شروط شرعية، وضوابط تعبّديّة، لا بد من مراعاتها، كشرع الغسل والوضوء، فإنه فهم منه فهمًا كليًّا قصد الوضاءة والنّظافة، مع اقترانه بتعبّد الشرع بإمرار ماء علىٰ محلّ طاهر)[1].

وقد وقع خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في التحسين والتقبيح العقليَّين، وفيما يُدرِك العقل من المصالح وما لا يمكن أن يدركه إلا بالشرع، غير أنَّ هذا الخلاف الكلامي لا يؤثر علىٰ المعنىٰ المتفق عليه المتعلق بالمصالح هنا، فالجميع متفق علىٰ أن الأحكام الشرعية منها ما هو مصلحي ومنها ما هو تعبدي، ومحلُّ الخلاف في قدرة العقل علىٰ معرفة بعض ذلك استقلالًا عن الشرع.

وقد وقع خلاف بين العلماء في تعليل الأحكام، فقيل كلُّ الأحكام معلَّلة، أو أن الغالب هو التعليل، أو الأصل عدم التعليل وأنَّ أكثر الأحكام غير معلل[2].

غير أن أكثر كلام الفقهاء والأصوليين علىٰ أن التعليل هو الغالب علىٰ الأحكام.

---

(١) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٦٢ – ٦٣).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٣٦٤-٣٣٦٥). وانظر الخلاف أيضًا في: أصول السرخسي (٢/ ١٤٤)، أصول البزدوي (٥٦٥-٥٦٩). وانظر: التعليل بالحكمة للكمالي (٧١-٧٦). كما وقع خلاف بين العلماء في أيهما أكثر التعبدي أم معقول المعنى. انظر: الأحكام التعبدية وآثارها في الفقه الإسلامي لأحمد المخلفي (١٣١-١٣٣)، رسالة دكتوراة في الفقه المقارن، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.

قال ابن العربي: (الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل)[1].

وقال الرازي: (غالب الأحكام معلَّلٌ برعاية المصالح المعلومة)[2].

وقال الزركشي: (واعلم أنَّ الأصل عدم التعبد لندرته في الأحكام)[3]، وهو معنىٰ مستفيض في كلام أهل العلم[4].

وذهب بعضهم إلىٰ التفصيل، فجعل الأصل في العبادات هو التعبُّد وقلة التعليل، والأصل في المعاملات هو التعليل وعدم التعبد، يقول الغزالي: (ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق: من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات فالتحكم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنىٰ نادر)[5].

ويقول الشاطبي: (الأصل في العادات الالتفات إلىٰ المعاني..)[6]. ويقول: (ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك)[7].

ولا يبدو أن هذا يعارض ما سبق؛ لأن القول بالأغلبية فيما سبق يراد به ما سوىٰ باب العبادات، لأنه هو مظنة أكثر هذه الأحكام.

---

(١) المحصول لابن العربي (١٣٢).

(٢) انظر: المحصول (٥/ ١١٤).

(٣) البحر المحيط (٧/ ٢٦٤).

(٤) انظر: مختصر الترمذي للطوفي (٤/ ٩٥)، (٣/ ٢١١)، القواعد للمقري (١/ ٢٩٦)، حاشية ابن عابدين (١/ ٤٤٧).

(٥) شفاء الغليل (٢٠٣). وانظر: تحصين المآخذ (١/ ٥٩٨)، التحقيق والبيان للأبياري (٣/ ١٢٨-١٢٩).

(٦) الموافقات (٢/ ٥٢٠).

(٧) الموافقات (٢/ ٥٢٣)، وانظر: (٣/ ١٣٨).

القسم الثالث: مصلحة الحكم المستنبطة:

والمقصود بها: الأحكام الشرعية التي علقت علىٰ وصف، لكننا لا نجزم يقينًا بالمصلحة المترتبة عليه، إما لخفائها أو لوجود جانب تعبدي فيها، فالحكم قطعي لا يحتمل التغيير، وإنما يجتهد في البحث عن المصلحة الأقرب، ومن ذلك:

- اختصاص أهل الكتاب بحل الذبائح والزواج: وذلك لأجل خفة كفرهم بالنسبة لغيرهم، فقد لاحظ الشارع تفاوت درجاته[1].

- ومن أمثلته: الحكمة من تحريم استعمال آنية الذهب والفضة، ومن تحريم بعض الأطعمة كلحم الخنزير وما له ناب أو مخلب من السباع، وتحريم المعازف، وتخصيص بعض الأموال بالربا.

فالحكم هنا ليس متعلقًا بمصلحته؛ لأنها خفية لا يجزم بها، فنحن نعلم مراد الشرع في هذه الأحكام، لكن الحكمة منها فيها خفاء.

القسم الرابع: مصلحة الحكم المنوطة بمقاصد متغيرة:

وهو ما كان الحكم فيها مبنيًّا علىٰ مصلحةٍ أو عرفٍ، فيتغير الحكم لتغير مناطه، والفرق بين هذه الحالة، وما ذُكِر في المبحث الأول من الأحكام المعلقة بمقاصدها: أن الأحكام هنا معلقة بعِلَل، وهذه العلل تعود إلىٰ مصالح متغيّرة، بخلاف ما سبق، فالحكم معلق بالمقصد مباشرة.

فمن أمثلة المصلحة:

- **طروقُ الأهل ليلًا،** فقد جاء عن النبي ﷺ نهيٌ أن يَطرق الرجل أهله ليلًا[2]،

(١) انظر: تحصين المآخذ (٤/ ٣٠٦).

(٢) أخرجه البخاري (١٨٠١) من حديث أنس رضي الله عنه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا قدم أحدكم ليلًا فلا يأتين أهله طروقًا حتىٰ تَستَحِدّ المُغِيبَة، وتمتَشِط الشَّعِثَة»[1]. «وكان النبي ﷺ لا يطرق أهله، كان لا يدخل إلا غدوة أو عشية»[2].

غير أن هذا الحديث معلَّلٌ بعلةٍ مذكورة في الحديث، وهي أن تتهيأ المرأة لزوجها، وأن لا يطرقها فيراها في حالةٍ لا تعجبه، فعن جابر رضي الله عنه قال: فلما ذهبنا لندخل، قال: «أمهلوا حتىٰ تدخلوا ليلًا - أي عشاء - لكي تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة»[3].

كما جاء ذكرُ علةٍ أخرىٰ، في حديث جابر قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ أن يطرق الرجل أهله ليلًا يتخوَّنُهم، أو يلتمس عثراتهم»[4].

فالنهي إذن معلَّلٌ بعلتين: لأن الزوجة قد تكون في حالة غير حسنة حتىٰ تتهيأ، أو أن يظن بها خيانة في نفسها أو فيما تحت يدها[5].

قال القرطبي في توجيه هذا الحديث: (ولا يعارض هذا النهي عن أن يطرق الرجل أهله ليلًا؛ لأن ذلك إذا لم يتقدمه خبرٌ لئلا يستغفلهم، ويرىٰ منه ما يكره من هذا وغيره، بل هو موافق له)[6].

ويقول النووي مبينًا العلة من هذا النهي: (ومعنىٰ هذه الروايات كلها أنه يكره لمن طال سفره أن يقدم علىٰ امرأته ليلًا بغتة، فأما من كان سفره قريبًا تتوقع امرأته

---

(١) أخرجه مسلم (٧١٥) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (١٨٠٠) ومسلم (١٩٢٨).

(٣) أخرجه البخاري (٥٠٧٩) ومسلم (٧١٥).

(٤) أخرجه مسلم (٧١٥).

(٥) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم للقرطبي (٤/ ٧٦٧).

(٦) إكمال المعلم للقاضي عياض (٤/ ٦٧٧). وانظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٠/ ٥٤).

إتيانه ليلًا فلا بأس، كما قال في إحدىٰ هذه الروايات إذا أطال الرجل الغيبة، وإذا كان في قفل عظيم أو عسكر ونحوهم، واشتهر قدومهم ووصولهم وعلمت امرأته وأهله أنه قادم معهم وأنهم الآن داخلون، فلا بأس بقدومه متىٰ شاء؛ لزوال المعنىٰ الذي نهي بسببه، فإن المراد أن يتأهبوا وقد حصل ذلك ولم يقدم بغتة)[(١)].

- **الاجتهادات الفقهية المبنية علىٰ وجود معنىٰ مصلحي في زمانهم**، كقول بعض الفقهاء: لا يتخذ القاضي بابًا ولا حاجبًا، لأنه ربما استغل هذا في التقديم والتأخير بلا حق، أو في الإضرار بهم[(٢)]. فهو معنىٰ مصلحي متغيِّر عُلِّق به هذا الحكم وليس أمرًا ثابتًا.

ومن ذلك أيضًا قولهم: إذا ولَّىٰ الإمامُ قاضيًا ثم مات الإمام فلا ينعزل القاضي بموت الإمام لما في ذلك من ضرر، وكذلك لا ينعزل القاضي بعزل الإمام[(٣)]، فالحكم منوط بالضرر في زمنٍ ما، ولا يلزم أن يكون متحققًا في كل حال.

- **ما كان معلقًا من الأحكام علىٰ العلم والخبرة المتاحة**، فكان يُظن تحقق مصلحة أو وقوع مفسدة أو ظهور أمر ثم ثبت عدم صحته، فهو مبني علىٰ حكم يزول بزواله، لأن مبني علىٰ مصلحة متغيرة.

- **الوسائل التي وُجِد ما يحقق المقصود منها**، وذلك فيما كان وسيلة محضة لأجل مصلحة معينة واستجد من الوسائل ما يغني عن هذه الوسيلة، ومن ذلك أثر مكبرات الصوت علىٰ بعض الأحكام، كالقول بسنية صعود المئذنة لأجل الأذان[(٤)]،

---

(١) شرح صحيح مسلم (١٣/ ٧٢).

(٢) انظر: الشرح الكبير لابن أبي عمر (٢٨/ ٢٨٨).

(٣) انظر: المغني (١٠/ ٩٠).

(٤) انظر: الروض المربع (١/ ١٨٧).

وألصق منه بجانب التعبد: سنية تحريك الوجه يمنة ويسرة وقت الأذان[1]، وأقوىٰ منه سنية الإبراد في صلاة الظهر في حال توفر التكييف البارد.

فهذا الحكم يمكن أن يتغيّر بتغيّر مصلحته إن غلب علىٰ ظن المجتهد أن المقصود من الحكم هو كونه وسيلة وقد استغني عنه بغيره، وأما إن خشي من وجود معنىٰ تعبدي أو أن المصلحة المقصودة لا تزال باقية فلا يتغير الحكم، ولهذا وقع في بعض ذلك خلاف بين العلماء المعاصرين، وذلك أن التكييف لا يغني عن الإبراد لأن الطرقات حارة[2]، اللهم إلا أن يكون الإنسان في مكان مغلق ومكيَّف.

ومن ذلك: منع القصاص في غير المفصل خشية الوقوع في الحيف[3]، وهي مفسدة يمكن أن تزول مع إمكان إقامة العقوبات دون وقوع حيف في الوسائل الحديثة[4].

ويلحظ في التغيّر المصلحي أن أمثلته قليلة فيما ثبت في النصوص الشرعية، لكنه كثير في الاجتهادات الفقهية؛ لأنها كثيرًا ما تبنىٰ علىٰ نظر مصلحي اجتهادي متأثر بالزمان والمكان.

ومن أمثلة العرف:

- **تحديد نوع الأطعمة الواردة في زكاة الفطر**، فالمقصد هو الإغناء بالإطعام بما هو قوت بلدهم غالبًا، فلا يقتصر علىٰ ما سمي في الحديث؛ لأن تعليقه آنذاك كان متعلقًا بعرفٍ، وسيأتي ذكر الخلاف فيه.

---

(١) انظر: الروض المربع (١/ ١٨٧).

(٢) انظر: مسائل الإمام ابن باز لابن مانع (٩٣).

(٣) انظر: المغني (٨/ ٣٢١).

(٤) من الدراسات المهمة في هذه الجزئية: أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، رسالة دكتوراة لهشام آل الشيخ.

- **مقدار النفقة، وتفسير الأيمان وكنايات الطلاق وصريحه**، غير أن هذه الأمثلة متعلقة بأوصاف فقهية ليست مصلحية، وإن كانت تتضمن مصلحة؛ لأن ربط النفقة بالعرف ليس مقصدًا مصلحيًّا، بل المصلحة في كون هذا العرف يتحقق به مصالح.

المبحث الثالث

المقصد المؤثر في فهم النص

لمعرفة المقصد أثر في فهم النص، وقبل أن نحدد هذه الآثار يجب أن نبيّن أن مفهوم المقصد هنا يختلف عن مفهوم المقصد فيما سبق، فالمقصد قد يراد به أحد أمرين:

الأول: المقاصد التي تريدها الشريعة، وهي الحِكم الجزئية أو الكلية.

الثاني: مقصود النص، أي مراده والمعنىٰ الذي يستفاد منه، والنظر في مقصود النص سيدلُّنا إلىٰ المقاصد بالمعنىٰ الأول.

ولأنَّنا أكَّدنا علىٰ ضرورة المحافظة علىٰ حصر المقصد في معنىٰ الحكمة والمصلحة، فإن أثر المقصد هنا سنحصره في أثر المصالح علىٰ فهم النص وليس في ملاحظة المعاني المؤثرة في فهم النص مما لا يتعلق بالمصلحة والمفسدة.

ومن مجالات حضور أثر المقاصد علىٰ الأحكام هو تأثير النظر المصلحي في فهم النص نفسه، وهو من مسالك النظر المشروع، وذلك أن الاجتهاد المشروع هو الذي يتقصد البحث في مراد الشارع فيما لا يعارض النص، وهذا يتعلق بثلاثة مسالك:

الاجتهاد في بيان النص، والاجتهاد في تعليل النص، والاجتهاد في تحقيق مناط النص علىٰ الواقع[1].

---

(١) انظر: الاجتهاد في مورد النص لنجم الدين الزنكي (٥١-٥٢).

وما يتعلق ببحثنا هنا هو الاجتهاد في فهم علة النص، فالمنهج الفقهي في النظر لا يقتصر علىٰ النظر في ألفاظ النصوص فقط، وإنما ينظر في معانيها أيضًا، فاللفظ هو القريب الظاهر المباشر المتبادر من الكلام، والمعنىٰ هو الذي يفهم من الكلام تضمنًا لا صراحة، ويقصد الأصوليون بهذا المعنىٰ أحد أمرين، الأول: مقصود المتكلم من الخطاب، الثاني: العلة الغائية من الكلام[1].

ولابن القيم كلامٌ نفيس في أهمية النظر في معنىٰ النص والبحث عن مراد المتكلم باعتدال، فلا يفرط في تتبع المعنىٰ ولا يقصر به عنه، يقول: (فمن عرف مراد المتكلم بدليلٍ من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يُستَدَلُّ بها علىٰ مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه)[2].

ويقول: (والعلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة علىٰ الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلىٰ الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر، وقد يعرض لكل من الفريقين ما يُخِلُّ بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ، فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين)[3].

فـ: (أصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ الظواهر قصروا بمعانيها عن مراده)[4].

---

(١) انظر: أهل الألفاظ وأهل المعاني لأيمن صالح (١٧-١٨).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٣٨٥).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٣٨٧).

(٤) إعلام الموقعين (١/ ٣٩٢). وانظر تحرير ابن القيم كاملاً في إعلام الموقعين (١/ ٣٨٥-٤٠٠). وفي علاقة اللفظ بمقاصد المتكلمين انظر ما ذكره من أقسام ثلاثة في: إعلام الموقعين (٣/ ٥١٧-٥١٩). وانظر أيضًا: إعلام الموقعين (٢/ ٩٨-٩٩)، (٢/ ١٠٧)، (٣/ ١١٥).

ويقول الغزالي مبينًا أثر التعليل في نظر المجتهدين: (فهذه آراء مختلفة، بعضها: في الزيادة علىٰ المنصوص كما في الوصية، وبعضها: في النقصان من المنصوص من حيث الصيغة كما ذكرناه. ومستند الزيادة والنقصان معنىٰ فهم من نفس النص، وكل ذلك من سبيل المجتهدين)[1].

ولتأثير التعليل المصلحي علىٰ فهم النص آثارٌ كثيرة، وقبل ذكرها بأمثلتها يحسن أن نذكر بحث الأصوليين في حكم تأثير علة النص علىٰ دلالته، وذلك أن **هذا النظر المصلحي له أحوال عدة:**

■ الحالة الأولىٰ: التعميم:

وذلك بألا يقتصر علىٰ ما جاء في اللفظ الوارد في النص، بل يلحق به ما هو في معناه، وهو محل اتفاقٍ بين الأصوليين[2]، لأنَّ هذا قياس علىٰ معنىٰ النص، و:(باب القياس كله من تعميم النص بالعلة)[3].

■ الحالة الثانية: التخصيص:

والمراد به أن العلة المستنبطة من أصل عام من كتاب أو سنة هل يشترط ألا تعود علىٰ أصلها بالتخصيص[4]؟

---

(١) شفاء الغليل (٧٤).

(٢) انظر: شفاء الغليل للغزالي (٨١)، الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ١٥٣)، تشنيف المسامع للزركشي (٣/ ٢٣٨)، الغيث الهامع للعراقي (٥٥١)، الفوائد السنية للبرماوي (٤/ ٤٦٢)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٢٦٨)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٤/ ٨٣)، نشر البنود للشنقيطي (٢/ ١٤٩).

(٣) التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٢٦٨). وانظر: شفاء الغليل (٨١)، الأشباه والنظائر (١/ ١٥٣)، الفوائد السنية (٤/ ٤٦٣)، الغيث الهامع (٥٥١).

(٤) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٢٣٦).

وذلك إذا كان اللفظ عامًّا أو ظاهرًا، وأما إن كان اللفظ نصًّا في مورده فلا يجري فيه التخصيص، بل يجب أن يبقىٰ النص علىٰ ما كان عليه قبل التخصيص[1].

وهذا التخصيص نوع من التأويل في فهم النص[2]؛ فالمجتهد: (يتعمق في معنىٰ النص ليدرك غاية تشريعه، ثم يُنزِل النصَّ علىٰ المعنىٰ الذي حددته حكمة التشريع، ومن ثم كان لزامًا عليه أن يؤول النص علىٰ وفق ذلك المعنىٰ تأويلًا لا يخرج به عما يمكن أن يحتمله بحسب وضعه اللغوي، وهو شرط أساسي من شروط التأويل)[3].

وهذه المسألة محل خلاف شهير بين الأصوليين علىٰ قولين:

القول الأول: جواز تخصيص النص بمعنىٰ يستنبط منه.

نسبه الإسنوي إلىٰ المشهور من قول الأصوليين[4]. وللشافعية والحنابلة فيها قولان[5]، وهو قول المالكية[6].

القول الثاني: المنع.

---

(١) انظر: شفاء الغليل (٣٠٠).

(٢) انظر: التخصيص وأثره في الاجتهاد عند الأصوليين لأسامة السعدون (١٢٥-١٢٩).

(٣) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي لفتحي الدريني (١٧٢).

(٤) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٠٢). وممن ذهب إليه من الأصوليين انظر: نهاية الوصول للهندي (٨/ ٣٥٥٣)، الفوائد السنية للبرماوي (٤/ ٤٦٤).

(٥) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٢٣٦)، الغيث الهامع (٥٥١)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٤٠)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٢٦٧)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٨٣). وذكر الشربيني أن الأصح عند الشافعية هو الجواز. انظر: مغني المحتاج (١/ ١٤٥).

(٦) انظر: نشر البنود (٢/ ١٤٨)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٧٨-٢٧٩). وانظر في إعمال ابن العربي له: أحكام القرآن (١/ ٣٦٣)، و(٢/ ١٣٠). وانظر: القواعد للمقري (٢/ ٥٠٩). وللأبياري فيه تفصيل، فإن كان المعنى مساوقًا للفظ فهو المحكم فيه، وإن كان بعد فهم حكم العموم والظاهر فلا يصح أن يستنبط ما يخرج بعض عموم اللفظ. انظر: التحقيق والبيان (٢/ ٢٥١-٢٥٢)، (٢/ ٥٣٨-٥٣٩)، (٣/ ٣٨٦).

وهو أحد قولي الشافعية والحنابلة كما سبق[١]، ونصَّ أصوليو الحنفية علىٰ منع أي تغيير لحكم الأصل[٢]. وهو يشمل التخصيص.

وقد ذكر الأبياري أن المعنىٰ المفهوم من النص إن كان مساويًا للفظ بحيث لا يتراخىٰ عنه، فهو محل اتفاق بين العلماء في اعتباره، وذلك مثل فهم النهي عن القضاء للغضبان، فيفهم منه كل ما يشوش الذهن، وإنما الخلاف فيما إذا كان مستنبطًا ويقتضي إخراج القليل من العموم[٣].

هذه حكاية الخلاف إجمالًا[٤]، ولكل فريق أدلته[٥].

ويبدو أن الخلاف في هذه الجزئية هو فرعٌ عن الخلاف في إعمال القياس مقابل التمسك باللفظ أو الظاهر[٦].

---

(١) انظر مع ما سبق: البحر المحيط (٧/ ١٩٣-١٩٤).

(٢) انظر: أصول الشاشي (١٣٥)، أصول السرخسي (٢/ ١٦٥)، كشف الأسرار (٣/ ٣٣١).
وعبر بعض الحنفية عنها بأن العبرة باللفظ لا بخصوص الحكمة خلافًا للشافعية. انظر: جامع الأصول لركن الدين السمرقندي (١/ ٢٢٧)، (١/ ٢٣٠). وقد نسب الزركشي إلى الحنفية خلاف ذلك فقال في البحر المحيط (٧/ ١٩٥) بعد ذكر قول بعض الشافعية: (فشرطا في العلة: ألا يرجع على أصلها بالتخصيص، خلافًا للحنفية).

(٣) انظر: التحقيق والبيان (٢/ ٢٥١-٢٥٢)، (٢/ ٥٣٩).

(٤) يحسن الرجوع إلى كتاب أثر تعليل النص في دلالته لأيمن صالح (١٣٠-١٥٣) ففيه تتبع حسن لأقوال العلماء في هذه المسألة، سار فيه بعرض تاريخي للخلاف في هذه المسألة، ابتدأه بذكر قولي الشافعي في هذه المسألة، ثم مواقف الأصوليين من بعده، وتأثير بعض الأصوليين في مجرى البحث، وبيّن قول جمهور الحنفية في المنع، خلافًا لمشايخ سمرقند.

(٥) للتوسع في بحث هذه المسألة، ومعرفة أمثلتها وخلاف العلماء فيها، انظر: أثر تعليل النص على دلالته (١٣٠-١٨٦)، حكم التخصيص بالمقصد الشرعي لخالد آل سليمان (١١٧-١٢٠)، الاجتهاد في مورد النص للزنكي (١٢٣-١٣٣)، النظر المصلحي عند الأصوليين لمصطفى قرطاح (١٥٠-١٨٠)، أثر تخصيص العام بالمصلحة المرسلة لحسن المرزوقي (٤٦٣-٤٧٠)، ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت مجلد ٢٤، عدد ٧٦، ١٤٣٠هـ.

(٦) انظر عرض الشاطبي لأدلة القائلين بالتمسك باللفظ دون مراعاة المصالح، ومن يخالفهم فيرى اعتبارها: الموافقات (٣/ ٤٠٤-٤٢٢).

غير أن واقع النظر الفقهي شاهد علىٰ عمل الجميع بهذا التخصيص، ولهذا حكىٰ الغزالي في سياق ذكره لبعض اجتهادات العلماء أن هذا التخصيص مقولٌ به وفاقًا[١]، وبسببه يورد العلماء بعض الأمثلة التي تثبت إعمال الحنفية لهذا التخصيص[٢].

كما أن هذا التخصيص هو من جنس التأويل، وهو مما يتفق الجميع علىٰ العمل به، ويبقىٰ الخلاف في الأمثلة والأدلة عليه، وكما يقول الجويني: (ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل.. فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطرارًا كما عُلم أصل الاستدلال، ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارًا عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر)[٣].

والفروع الفقهية في المدونة الحنفية شاهدة علىٰ هذا الإعمال، ونقتصر منها علىٰ مثالين:

المسألة الأولىٰ: تلقِّي الرُّكبان:

وهم القادمون من السفر بجلوبة: وهي ما يجلب للبيع وإن كانوا مشاة[٤].

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ عموم النهي وتحريم تلقي الركبان[٥]، وخالفهم

---

(١) انظر: شفاء الغليل (٨٣). وقال في المستصفى (١٧٦): (فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد).

(٢) انظر: شفاء الغليل (٨١-٨٣)، البحر المحيط (٧/ ١٩٥).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ١٩٤).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٤/ ١٦٤)، الإقناع للحجاوي (٢/ ٩١).

(٥) انظر: منح الجليل لمحمد عليش (٥/ ٦٣)، روضة الطالبين للنووي (٣/ ٤١٥)، الإنصاف للمرداوي (٤/ ٣٩٨)، كما اختلف العلماء في صحة البيع، وفي ثبوت الخيار فيه. انظر: المغني (٤/ ١٦٤-١٦٥).

الحنفية فقيدوا النهي بأنه في حال الإضرار بأهل البلد أو التلبيس علىٰ الواردين، فيكره كراهة تحريمية للضرر والغرر[١].

فليحظ هنا أن الحنفية قد خالفوا الجمهور في مفهوم هذا الحديث بسبب تخصيصهم عموم النهي بالمعنىٰ المستفاد من حكمة النص.

المسألة الثانية: الاحتكار:

يقول السبكي حاكيًا الخلاف بين التمسك باللفظ أو تخصيصه بالمعنىٰ: (ومن اعتبر اللفظ حرَّم الاحتكار في كل موضع وفي كل سلعة وإن لم يضر، وهو المنقول عن مالك، ومن اعتبر المعنىٰ خصَّصه بوقت الغلاء، وعليه مذهبنا)[٢].

فقول الحنفية هنا متفق مع بقية المذاهب في تخصيص عموم الاحتكار بما فيه ضرر، فهو نظر قد لاحظ المعنىٰ.

وهذا التخصيص يقوم علىٰ البحث عن المعنىٰ المراد، فهو يتأثر بقوة هذا المعنىٰ وضعفه، فقد يكون سابقًا إلىٰ الذهن أنه هو المراد ويكون أقوىٰ من اللفظ، فهو قائم مقام القرينة المفسرة للفظ، وقد لا يكون كذلك، وإنما يحتاج فيه إلىٰ تأمل

---

(١) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٦/ ٤٧٧)، حاشية ابن عابدين (٥/ ١٠٢).

(٢) الأشباه والنظائر (١/ ١٥٥). وما ذكره السبكي من ملاحظة المعنى هو معتمد المذاهب الأربعة، فهي على منع الاحتكار في الطعام عند المذاهب الثلاثة، وفي الطعام وغيره عند المالكية، إذا كان هذا الاحتكار فيه إضرار بالناس وتضييق عليهم. انظر: فتح القدير (١٠/ ٥٨)، مواهب الجليل (٤/ ٢٧٧)، روضة الطالبين (٣/ ٤١٣)، المغني (٤/ ١٦٧)، ومحلُّ الخلاف الذي يقصده السبكي هو ما ذهب إليه ابن المطرف وابن الماجشون من المالكية من تحريم الادخار في الأقوات مطلقًا حتى ولو يحصل ضرر، وقد حمل بعض المالكية قولهم على أنه متعلق بالمدينة، لأن أي احتكار فيها فهو مضر بأهلها لقلة الطعام فيها، فلا يكون ثمّ خلاف في المسألة. انظر: البيان والتحصيل (٣/ ٣٦٠-٣٦١).

ونظر، فلا يقبل مطلقًا ولا يرد مطلقًا، وإنما يعمل فيه بحسب سياق اللفظ وظهور المعنىٰ أو خفائه[1].

يقول ابن دقيق العيد: (واعلم أن أكثر هذه الأحكام تدور بين اعتبار المعنىٰ واتباع اللفظ، ولكن ينبغي أن يُنظر في المعنىٰ إلىٰ الظهور والخفاء، فحيث يظهر ظهورًا كثيرًا فلا بأس باتباعه، وتخصيص النص به، أو تعميمه علىٰ قواعد القياس، وحيث يخفىٰ أو لا يظهر ظهورًا قويًّا فاتباع اللفظ أولىٰ)[2].

ويقول مبيّنًا قوة التخصيص بالمعنىٰ، وأنه أقوىٰ من مجيء العام علىٰ سبب خاص: (ويجب أن تتنبَّه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة علىٰ تخصيص العام، وعلىٰ مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام علىٰ سبب، ولا تُجريهما مجرىٰ واحدًا، فإن مجرد ورود العام علىٰ السبب لا يقتضي التخصيص.. أما السياق والقرائن: فإنها الدالة علىٰ مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلىٰ بيان المجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصىٰ)[3].

ويقول ابن العطَّار: (والمعنىٰ إذا كان معلومًا من الشرع بالقطع كالنص، أو بالظن الراجح المقارن للنص، فاتباعه وتعليق الحكم به أولىٰ من اتباع مجرد اللفظ، وإذا كان أصل المعنىٰ معقولًا، وتفاصيله تحتمل التعبد، فلا شك أنه محل نظر)[4].

---

(١) انظر: شفاء الغليل (٨٣-٨٥). وانظر تفصيل الغزالي في الجواب عن ضابط ما يجوز التخصيص به وما يمتنع: شفاء الغليل (٨٣-٩١).

(٢) إحكام الأحكام (٣/ ٤٤٩)، وينظر فيما بعده حيث قرر استناد البحث فيما ذكره من شروط على قاعدة ما يعود على النص بالتخصيص من معناه. انظر: إحكام الأحكام (٣/ ٤٥٠).

(٣) إحكام الأحكام (٣/ ٨٤-٩١).

(٤) العدة في شرح العمدة (٢/ ٦٧٥). وانظر: إحكام الأحكام (٣/ ٣٠٣).

وقد انتقد ابن تيمية مسلك بعض الفقهاء في التمسك بطرد القياس وعموم اللفظ الذي لا يقتضيه السياق ولو أضاع المصلحة المعتبرة، فيقول: (ومن طرد القياس الذي انعقد في نفسه غير ناظرٍ إلىٰ ما يعارض علته من المانع الراجح: أفسد كثيرًا من أمر الدين وضاق عليه عقله ودينه)[1].

ويستدل الأبياري علىٰ ذلك بأن: (التمسك بالظاهر عندما يُظَنُّ أن مُطلِقه لم يُرد جهة ظهوره مخالف للخبر علىٰ الحقيقة)[2].

فالنظر إذن متعلق بفهم النص وسياقه ومعرفة مقصد الشارع منه، وقد ذكر الجويني تقسيمًا مفيدًا في حمل النص علىٰ عمومه أو معناه، فذكر أن ذلك علىٰ ثلاث مراتب:

الأولىٰ: أن يظهر أن الشارع لم يقصد التعميم في اللفظ، فلا يسوغ حينئذٍ الاستدلال بحكم العموم.

الثانية: أن يظهر قصد الشارع في التعميم، فلا يسوغ تأويله.

الثالثة: ألا يرد فيه ما يدل علىٰ القصد ولا عدمه، فهذا محل نظر وخلاف، فينظر فيه إلىٰ غالب الظن في الأخذ بالتعليل أو التمسك بعموم اللفظ[3].

ومن المهم التفريق بين التخصيص المراد هنا، وهو تخصيص عموم النص بالعلة المستفادة منه، وبين تخصيص عموم النص بالمصلحة المستفادة من نصوص

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٥١).

(٢) التحقيق والبيان (٢/ ٥٥٤).

(٣) انظر: البرهان (١/ ٢٠٤-٢٠٥). قال الأبياري عن هذا التقسيم: (الكلام من جهة التأصيل حسن، والكلام على الأمثلة لا يقوى). التحقيق والبيان (٢/ ٥٠٧). وله تفصيل يفرق فيه بين المعنى الذي يتبادر إلى الذهن مع اللفظ فيرى أنه معتبر، والذي يستنبط بعد ظهور المعنى فلا يصح أن يخصص العموم به. انظر: التحقيق والبيان (٢/ ٢٥١-٢٥٢)، (٢/ ٥٣٨-٥٣٩)، (٣/ ٣٨٦).

آخر، فمسألتنا متعلقة بفهم النص بواسطة معناه، وليست بواسطة معاني نصوص أخرىٰ[1].

وعندما نقول التخصيص بالنص بالمصلحة فإننا نقصد بذلك المصلحة التي شهد الشارع لها بالاعتبار، فالمخصِّص هو النص نفسه، وليس المصلحة مطلقًا[2]، سواء قبلنا بمصطلح تخصيص النص بالمصلحة أو رفضناه، فهذا القدر متفق عليه، ذلك أن حقيقته استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي[3].

■ **الحالة الثالثة: الكشف عن المراد منه:**

وذلك بأن يستند إلىٰ التعليل في فهم المراد من النص، هل هو تشريع عام للأمة أم خاص بالنبي ﷺ أو بأحدٍ من عصره، وحكم هذا التشريع، وغيرها مما سيتبيّن أكثر عندما نعرض للأمثلة.

ومبحث فهم مقصود الخطاب وأثر ذلك علىٰ معنىٰ النص مؤثرٌ ونافعٌ جدًّا، يقول ابن دقيق العيد لافتًا النظر إلىٰ أهمية هذا المعنىٰ مع قلة العناية به: (وفهم مقاصد الكلام نافعٌ بالنسبة إلىٰ النظر، وللأصوليين في أصل هذا الكلام بحث، ولم يُنبِّه علىٰ هذا حق التنبيه - أعني اعتبار مقاصد الكلام - وبسط القول فيه إلا

---

(١) انظر في التفريق بين الصورتين: شفاء الغليل (٩٢)، الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ١٥٥)، نهاية الوصول (٨/ ٣٥٥٣)، الفوائد السنية (٤/ ٤٦٤). وانظر: المناهج الأصولية (١٧٦).

(٢) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان (٥٣٧-٥٣٨)، المناهج الأصولية للدريني (١٧٦-١٧٧)، النظر المصلحي عند الأصوليين لمصطفى قرطاح (١٥٤-١٥٥). وممن عبر بلفظ تخصيص النص بالمصلحة ابن العربي، فهو كثيرًا ما يعبر بهذا في كتبه. انظر: القبس في شرح موطأ ابن أنس (٣/ ٣٥)، (٣/ ٣٨)، (٣/ ٢٥٠)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٧٥)، (١/ ٢٧٨)، (٢/ ٢٠٢)، (٢/ ٢٧٨-٢٧٩). وانظر: المستصفى (١٧٦)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (١/ ٢٠٨)، أحكام أهل الذمة (٢/ ٨٥٦).

(٣) انظر: التحقيق والبيان (٤/ ٥٠٥).

أحد مشايخ بعض مشايخنا من أهل المغرب، وقد ذكره قبله بعض المتوسطين من الأصوليين المالكيين في كتابه في الأصول، وهو عندي قاعدة صحيحة، نافعة للناظر في نفسه)[1].

إذا تقررت هذه المقدمة، **فمن خلال الاستقراء لأثر التعليل علىٰ فهم النص يمكن أن نحصر مواضع التأثير فيما يلي:**

الأثر الأول: التخصيص:

ومن أمثلة ذلك:

- ما ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٧١]، حيث قال: هذا في صدقة التطوع، فأما في الفريضة فإظهارها أفضل لئلا تلحقه تهمة[2].

- النظر في معنىٰ النهي الوارد في قول النبي ﷺ: «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا هو يدافعه الأخبثان»[3]، فإذا حصل تشوفٌ يؤدي إلىٰ عدم حضور الخشوع في الصلاة قُدِّم الطعام، واقتصر أيضًا علىٰ مقدار ما يكسر سورة الجوع[4].

---

(١) إحكام الأحكام (٤/ ٢٥٧). وذكر محقق هذا الجزء أحمد عبد الرحمن حيفو أن المقصود بالشيخ في كلام ابن دقيق العيد هو ابن الحصار الأندلسي، ومن ذكره من المالكية فلعله يقصد القاضي عبد الوهاب.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٥٥٧). وانظر: التفسير المصلحي لنصوص القرآن لمنير رابح يوسف (٨٠).

(٣) أخرجه مسلم (٥٦٠).

(٤) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٤٤١). وهذا المثال يدخله التعميم من وجه آخر، وهو أن النهي لما كان متعلقًا بمقصد الخشوع في الصلاة كان عامًا لكل ما فيه اشتغال عن الصلاة من طعامٍ أو غيره، وهو من باب القياس. انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٢٨٨).

- استثناء الفقهاء من حد القذف ما لا يَلحق بالمقذوف عارُ القذف، إما لكذبه وعدم تصوره كقذف الصغيرة التي لا تقوىٰ علىٰ الوطء، أو قذف الناس كلهم أو جماعة كبيرة مما لا يتصور منهم الزنا عادة، وإما لوقوعه مطابقاً كقذف من ثبت عليها الزنا؛ فلا يحد القاذف في هذه الصور بل يعزر[1].

يقول العمراني مستثنيًا هذه المسائل الثلاث استدلالًا بهذا المقصد، فيقول في قذف من ثبت زناها: (فإنه لا يكون قذفًا، ألا ترىٰ أنه لو قذف الصغيرة التي لا يوطأ مثلها في العادة، أو قال: الناس كلهم زناة، لم يكن قاذفًا، لأن القذف والحد فيه إنما جعلا لدفع العار عن نسب المقذوفة، وهذه لا عار عليها بهذا القذف؛ لأن زناها قد ثبت، ويجب عليه التعزير؛ لأنه آذاها وسبَّها، وذلك محرم)[2].

- تخصيص الصلوات ذوات الأسباب من عموم النهي عن الصلاة في أوقات النهي، يقول ابن تيمية: (وإذا كان كذلك فذوات الأسباب إن لم تفعل وقت النهي فاتت وتعطَّلت وبطلت المصلحة الحاصلة به، بخلاف التطوع المطلق، فإن الأوقات فيها سعة، فإذا تُرك في أوقات النهي حصلت حكمة النهي، وهو قطع للتشبه بالمشركين الذين يسجدون للشمس في هذا الوقت، وهذه الحكمة لا يحتاج حصولها إلىٰ المنع من جميع الصلوات كما تقدم، بل يحصل المنع من بعضها فيكفي التطوع المطلق)[3].

---

(١) في المسألتين الأوليين انظر في المذاهب الأربعة: فتح القدير (٥/ ٣١٩-٣٢٠)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٤٨٤)، شرح مختصر خليل للخرشي (٨/ ٨٦-٨٧)، الشرح الكبير للدردير (٤/ ٣٢٦)، كفاية النبيه (١٤/ ٣٣١)، الإقناع (٤/ ٢٦٠)، وأما المسألة الثالثة في قذف الجماعة الكبيرة فقد نص عليها فقهاء الشافعية والحنابلة. انظر: المهذب للشيرازي (٣/ ٣٥٠-٣٥١)، المغني لابن قدامة (٩/ ١٠٠).

(٢) البيان (١٠/ ٤١٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٢١٤).

الأثر الثاني: التعميم:

ومن أمثلته:

- ما جاء في نهي النبي ﷺ عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه[1]، فقد اختلف العلماء في دخول الكافر في ذلك، فقيل: بأن هذا يعمُّ الكافر الذمي إذا خطب ذمية، لأن المعنىٰ متحقق فيه ولو لم يكن أخًا، وقيل: إن هذا خاص بالإخوة في الإسلام لشرفها وعظم حقها[2].

- قياس الجوع المفرط والعطش المفرط والألم المبرح علىٰ الغضب في منع القاضي من الحكم معه بجامع تحقق الحكمة، وهي أنه يدهش العقل ويمنع الفكر[3].

فهذا المثال فيه تعميم لكل ما يشوش الفكر، وفي نفس الوقت فيه تخصيص متعلقٌ بالمعنىٰ، إذ يخص من الغضب ما كان يسيرًا لا يمنع من استيفاء النظر[4]. كما يمكن أن يخص منه الغضب إذا كان لله[5].

الأثر الثالث: تخصيص حكم النص العام بعصر الرسالة:

ومن تأثير المقصد في فهم النص عدد من المسائل التي وقع فيها خلاف بين العلماء في الحكم هل هو خاص بعصر النبي ﷺ لسبب قد زال، أو هو تشريع عام باقٍ.

(١) أخرجه البخاري (٥١٤٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنها، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: الشرح الكبير لابن أبي عمر (٧/ ٣٦٦). وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٧/ ٢٦٠)، فتح الباري (٩/ ٢٠٠).

(٣) انظر: المستصفى (٣٣٠).

(٤) انظر: شفاء الغليل (٧١)، التحقيق والبيان (٣/ ٤٣٩). وذكر الأبياري أن هذا المعنى مما أجمع العلماء على أنه مُحكم في العموم والخصوص والإلحاق لكون هذا المعنى يتبادر إلى الذهن مساويًا للفظ. انظر: التحقيق والبيان (٢/ ٥٣٩).

(٥) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ١٥٣).

وقبل التمثيل لهذه المسألة، وحكاية خلاف العلماء فيها؛ يحسن أن ننقل تقسيمًا نفيسًا لابن تيمية في أحوال هذه المسألة، حيث عبر عن هذه المسألة بأنَّ: (الحكم العام أو المطلق هل يجوز تعليله بما يوجب تخصيصه أو تقييده، سواءً أكان ثابتًا بخطاب أو بفعل)[1]. ثم قسمها إلىٰ خمسة أقسام، يمكن أن نختصرها في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الخطاب المطلق الذي جاء عامًا للمكلفين جميعًا، فيدعي أحدٌ تخصيصه، فهذه الأحكام منها ما هو معلومٌ بالاضطرار فمخصصُّ عمومه كافر، كمُدّعي تخصيص تحريم الخمر بمن قد سبقه أو بغير الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وسقوط الصلاة عمن دام حضور قلبه، إلىٰ غير ذلك من دعوىٰ اختصاص بعض المنتسبين إلىٰ العلم أو إلىٰ العبادة بسقوط واجب أو حل محرم، كما قد وقع لطوائف من المتكلمين والمتعبدين، وهذا كفر، ومنه ما ليس كفرًا لكن هو مثله في التحريم.

القسم الثاني: الخطاب الذي جاء عامًّا فيُخَصُّ بزمان الرسالة أو مكانها أو حالٍ معينة فيها.

فإذا خصَّها بالزمان فهذا يعني أنها مضت وانقضت، وإن خصها بالمكان أو الحال فيجوز أن تعود.

القسم الثالث: ما كان من فعلٍ من أفعال المصطفىٰ ﷺ فادّعي اختصاصه بزمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ[2].

ثم ذكر الشيخ أن هذا التخصيص مبني علىٰ أصلين، فقال: (فهذه أصول عظيمة مبناها علىٰ أصلين، أحدهما: صحة ذلك التعليل وأن الشارع إنما شُرع لأجله فقط. الأصل الثاني: ثبوت الحكم مع عدم تلك العلة لعلة أخرىٰ)[3].

---

(١) المسودة (١٩٩).

(٢) انظر: المسودة (١٩٩).

(٣) المسودة (١٩٩).

وقد حكىٰ ابن تيمية الخلاف في هذه المسألة فقال: (ما حكم به الشرع مطلقًا أو في أعيان معينة، فهل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول الحكم زوالًا مطلقًا؟ قد ذهب الحنفية والمالكية إلىٰ جواز ذلك)[1].

ثم ذكر أمثلة لذلك، وانتقد الشيخ بعد ذلك مسلك الحنفية والمالكية فقال: (وهذا عندي اصطلام للدين، ونسخ للشريعة بالرأي، ومآله إلىٰ انحلالٍ من بعد الرسول عن شَرعهِ بالرأي، فإنه لا معنىٰ للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشريعة، فإذا جوَّز هذا بالرأي نسخ بالرأي، وأما أصحابنا وأصحاب الشافعي فيمنعون ذلك ولا يرفعون الحكم المشروع بخطاب إلا بخطاب)[2].

ثم ذكر الشيخ أن القول بتعليل الحكم بعلة مختصة بذلك الزمان لكنه يعود إذا عادت، هو أخف من الأول الذي يزيل الحكم مطلقًا، وذكر أنه علىٰ ثلاثة أنواع:

١-خطابٌ مطلق.

٢-خطابٌ متعلق بأعيان.

٣-ليس بخطابٍ، لكنه فعلٌ أو إقرار.

أما وقوع هذا التخصيص في الخطاب المتعلق بالأعيان أو بما فيه فعل أو إقرار، فهو كثير؛ لأنه لا عموم له، وأما وقوعه في الخطاب المطلق ففيه نظر[3].

---

(١) المسودة (٢٢٧).

(٢) المسودة (٢٢٧-٢٢٨).

(٣) انظر: المسودة (٢٢٨). وقد نقل كلام الشيخ عدد من متأخري الحنابلة. انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٤٠-١٢٤٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧/ ٣٢٦٩-٣٢٧٥)، شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ٩٤-٩٩)، الإحكام في اختصار أصول الأحكام لابن اللحام (٢٩٠-٢٩١). وانظر عند الشافعية: الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٤٦٧-٤٦٨)، (٤٨١-٤٨٢).

فيمكن أن نستخلص من تقرير الشيخ في مسار بحث هذه القضية ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الأصل حمل عموم خطاب الشارع أو فعله علىٰ عموم الزمان والمكان، وأن من يدّعي خلاف ذلك فعليه الدليل.

الأمر الثاني: أن دعوىٰ الاختصاص ليست علىٰ وزن واحد، بل يجب أن يفرق أولًا بين ما جاء عامًّا في خطاب الشارع، وما جاء مطلقًا من فعل أو إقرار، أو جاء متعلقًا بعين؛ فالنوع الأول أقوىٰ في العموم من النوعين الآخرين بما يقتضي ضرورة استحضار ذلك عند دعوىٰ الاختصاص.

كما يجب أن ينظر ثانيًا إلىٰ قوة الحكم، وقوة الدليل، فقد يكون الحكم قطعيًّا لا يحتمل أي تخصيص، بل قد يصل الحد إلىٰ كفر من يدّعيه، وقد يكون دون ذلك بحسبه، كما أن الدليل المستند إليه في دعوىٰ الاختصاص يؤثر في هذه الموازنة.

الأمر الثالث: أن مبنىٰ هذه المسألة علىٰ ادعاء أن الحكم الشرعي كان مُعللًا بعلة، وأنه لا وجود لعلة أخرىٰ بحيث يبقىٰ الحكم مع انتفاء العلة الأولىٰ، وهذا يتطلب إقامة الدليل علىٰ أمرين:

الأول: إقامة الدليل علىٰ أنَّ هذه العلة كانت هي مناط الحكم في عصر الرسالة.

الثاني: إقامة الدليل علىٰ أنه لا وجود لحكمة أخرىٰ يُعلق الحكم بها، وأن الحكم لم يبقَ مع زوالها.

إذا تقررت هذه المقدمة، فإن الأحكام التي تتعلّق بعصر الرسالة، يمكن أن نحصرها في الصور التالية:

النوع الأول: الأحكام المنسوخة:

وهي التي شرعت في أول الإسلام ثم نسخت، كمثل استقبال بيت المقدس، ووجوب المصابرة لعشرة أضعاف المقاتلين، ووجوب الصدقة بين يدي مناجاته عليه الصلاة والسلام، ونحوها.

النوع الثاني: الخصائص النبوية:

وهو ما اختص به الرسول ﷺ من أمورٍ لا يشاركه فيها أحد غيره لمكانته عليه الصلاة والسلام، وقد وقع خلاف كثير بين العلماء فيما يُعدُّ من خصائصه عليه الصلاة والسلام، وجرىٰ تأويل عددٍ من الأحكام بأنها من خصائصه ﷺ للاعتقاد بأنها تخالف ما هو أقوىٰ من الأدلة، فكان حملها علىٰ الخصائص مسلكًا من مسالك الجمع بين الأدلة، ومن أمثلة ذلك:

- **وجوب إجابته في أثناء الصلاة وعدم بطلان الصلاة بالكلام بسببه**، وذلك كالذي جرىٰ من كلامهم معه ﷺ في أثناء الصلاة لما نسي فسلَّم قبل إتمام الصلاة، وذلك لوجوب إجابته وهو لا يشمل غيره من الأئمة، قال أبو داود: (قلت لأحمد: حديث ذي اليدين فقال النبي ﷺ: «أصدق ذو اليدين». فقالوا: نعم؟ قال: لم يكن لهم أن لا يجيبوا رسول الله ﷺ. فأما اليوم فمن تكلَّم خلف الإمام يعيد الصلاة)[1].

---

(١) مسائل الإمام أحمد لأبي داود (٧٧). وانظر: مسائل الإمام أحمد وإسحاق لحرب الكرماني، الطهارة والصلاة (٤٧١). وما ذهب إليه الإمام من بطلان الصلاة بالكلام العمد ولو لمصلحة الصلاة هو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة، والأصح عند الشافعية، وفي رواية عن أحمد أن الكلام اليسير لمصلحتها لا يبطل الصلاة أخذًا بظاهر هذا الحديث. انظر: تبيين الحقائق (١/ ١٥٤-١٥٥)، الفواكه الدواني (١/ ٢٢٣)، روضة الطالبين (١/ ٢٩١)، شرح منتهى الإرادات لابن النجار (١/ ٢٢٥). وقد اختلف الجمهور القائلين ببطلان صلاة من تكلم عامدًا في الجواب عن هذه الواقعة في كلامهم مع النبي ﷺ، فقيل بالنسخ، وقيل بأن هذا من خصائص النبي ﷺ، وقيل بتأويل ذلك إما بأنه لم يتكلموا أو تكلموا وهم معتقدون أنهم ليسوا في صلاة. انظر: فتح الباري لابن حجر (٣/ ١٠٢).

- **وجوب صلاة المأمومين قيامًا خلف إمامهم الجالس**، وحملوا ما جاء عن النبي ﷺ في ذلك بأنه كان خاصًّا به دون غيره[١].

ويلحق بذلك ما خص به أحدًا من صحابته، كما خص النبي ﷺ أبا بردة بن نيار بجواز ذبح غير المسنة من المعز وقال: «ولن تجزئ عن أحدٍ من بعدك»[٢].

وكما خص سالمًا مولىٰ أبي حذيفة بالرضاع وهو كبير، علىٰ مذهب جماهير العلماء[٣].

النوع الثالث: التصرفات النبويَّة المختلَف في مشروعيتها:

ومن ذلك التصرفات التي فعلها النبي ﷺ في عبادته واشتبه هل فعلها قصدًا أو اتفاقًا، وأمثلتها كثيرة، فمن أمثلتها في الصلاة:

- **جلسة الاستراحة**، فقد كان من هدي النبي ﷺ في صلاته أنه إذا كان في وترٍ من صلاته لم ينهض حتىٰ يستوي قاعدًا[٤]، وهي التي يسميها الفقهاء بجلسة

---

(١) انظر: زاد المسافر لغلام الخلال (١/ ٢١٥). وهو مذهب جمهور الفقهاء، فيصلون خلفه قيامًا عند الشافعية والحنفية، ولا تصح الصلاة خلفه عند المالكية، وأما عند الحنابلة فأخذوا بظاهر الحديث فيصلون خلفه جلوسًا إن كان إمام الحي. انظر: فتح القدير (١/ ٣٦٨)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢/ ٢٤)، نهاية المحتاج (٢/ ١٧٣)، المغني (٢/ ١٦٢). وقد دفع الجمهور ذلك بالنسخ أو بالخصوصية أو بتأويل الحديث عن معناه. انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ١١-١٦).

(٢) أخرجه البخاري (٩٥٥) ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (١٤٥٣). وقد ذهبت عائشة إلى الجواز وخالفها في ذلك بقية أزواج النبي ﷺ ورأوا أن ذلك خاص بسالم، كما قيل إنه منسوخ، وهو مذهب فقهاء الأمصار خلافًا للظاهرية. انظر: الأم (٥/ ٣٠)، معالم السنن للخطابي (٣/ ١٧٨)، الإشراف لابن المنذر (٥/ ١١٨-١١٩)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٧/ ١٩٧).

(٤) أخرجه البخاري (٨٢٣).

الاستراحة. وقد اختلف العلماء في حكم مشروعيتها[1]، ومن قال هي ليست سنة، فقد حمل الجلسة في الحديث علىٰ أنها إنما فعلت لسبب الضعف في الكبر لا أنها مرادة لقصد القربة[2].

- **الاضطجاع بعد سنتي الفجر**، فقد كان هذا من سُنَّته ﷺ؛ كما روت عائشة: «كان النبي ﷺ إذا صلَّىٰ ركعتي الفجر، فإن كنت مستيقظة حدثني، وإلا اضطجع»[3].

فذهب بعض الفقهاء إلىٰ مشروعية ذلك، وأن هذا الاضطجاع سنة بعد ركعتي الفجر[4]، وذهب غيرهم إلىٰ أنه غير مشروع[5]. وحملوا فعل النبي ﷺ علىٰ أنه لم يقصد به التشريع، وإنما هو من قبيل الاستراحة[6].

ومن أمثلتها في الحج:

- **الدخول من أعلىٰ مكة والخروج من أسفلها**، فقد كان النبي ﷺ يدخل مكة من الثنية العليا، ويخرج من الثنية السفلىٰ[7]. وقد ذهب عامة العلماء إلىٰ أن هذا

---

(١) اختلف العلماء في حكم جلسة الاستراحة، فقيل بمشروعيتها وهو مذهب الحنفية والمالكية وقول عند الشافعية ورواية عند الحنابلة، وقيل بعدم المشروعية وهو قول عند الشافعية ورواية عند الحنابلة. انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ١٤٧)، روضة الطالبين (١/ ٢٦٠)، الإنصاف (٣/ ٥٢٤)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٦٣).

(٢) انظر: عيون الأدلة لابن القصار (٤/ ٤٢٨)، الهداية شرح البداية للمرغيناني (١/ ١٣٠)، العدة شرح العمدة لابن العطار (١/ ٤٨٢).

(٣) أخرجه البخاري (١١٦٧) ومسلم (٧٤٣).

(٤) وهو مذهب الشافعية والحنابلة. انظر: أسنى المطالب لزكريا الأنصاري (١/ ٢٠٧)، نهاية المحتاج للرملي (٢/ ١٠٨)، المغني لابن قدامة (٢/ ٩٤)، كشاف القناع للحجاوي (١/ ٤٢٣).

(٥) وهو مذهب الحنفية والمالكية. انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٢١)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (١/ ٥٠٢).

(٦) انظر: التمهيد (٥/ ٤٢٨)، التاج والإكليل للمواق (٢/ ٣٨٤)، لوامع الدرر للمجلسي (٢/ ٣٩٩).

(٧) أخرجه البخاري (١٥٧٥) ومسلم (١٢٥٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

الدخول مشروع[1]، لأن هذا الدخول بهذه الطريقة مقصود من النبي ﷺ[2]، وذهب بعض الشافعية إلىٰ أن هذا الدخول ليس مستحبًّا لجميع القادمين إلىٰ مكة، وإنما فعله النبي ﷺ لأنه كان أيسر له، ثم اختلفوا علىٰ رأيين:

الرأي الأول: أنه مستحب لمن كان علىٰ طريقه.

الرأي الثاني: أنه ليس مستحبًّا[3].

والرأي الأول ليس داخلًا في مبحثنا هنا؛ لأنه أثبت المشروعية لكن خصَّها بمن كان علىٰ طريقه، بخلاف الرأي الثاني الذي ينفي التشريع عنها ويجعلها من التصرفات غير التشريعية.

ويمكن أن يُستدلَّ لهذا الرأي بما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه من قوله: (ما أبالي لو دخلت من أسفل مكة)[4].

- **الرمل في الطواف**، وهو أمر مشروع عند عامة العلماء[5]، وروي عن ابن

---

(١) هو معتمد المذاهب الأربعة. انظر: المغني (٣/ ٣٣٦)، تحفة المحتاج (٤/ ٦٥)، تبين الحقائق (٢/ ١٤)، مواهب الجليل (٣/ ١١٣).

(٢) انظر: تحفة المحتاج (٤/ ٦٦).

(٣) انظر: نهاية المطلب (٤/ ٢٧٦-٢٧٧)، فتح العزيز (٧/ ٢٦٨)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٧/ ٣٤٩-٣٥٠)، المهمات في شرح الروضة والرافعي (٤/ ٣٠١). وقد ذكر العلماء عدة حِكم لسبب ذلك، فقيل: لأجل أن يتبرك الناس بمروره ودعائه، وقيل: لأجل إغاظة المنافقين، أو ليكثر الخطا، وغيرها. انظر: إكمال المعلم (٤/ ٣٣٥)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٣/ ٣٧١)، فتح الباري لابن حجر (٣/ ٤٣٨)، غير أن هذا لا ينفي المشروعية، وقال آخرون هو لأجل أنه كان أسمح لخروجه. انظر: إكمال المعلم (٤/ ٣٣٥)، وهذا يحتمل أن يكون موافقًا لما ذهب إليه بعض الشافعية من نفي المشروعية.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنَّف (١٥٨٢٦).

(٥) اتفقت المذاهب الأربعة على مشروعية الرمل. انظر: المبسوط (٤/ ١٠)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٥٨٢)، روضة الطالبين (٣/ ٨٦)، المغني (٣/ ٣٤٠). وقال ابن قدامة في المغني (٣/ ٣٤٠): لا نعلم فيه بين أهل العلم خلافًا.

عباس رضي الله عنه أن الرمل ليس سنة ثابتة، بل هو خاص بتلك السنة لإظهار القوة عند الكفار وقد زال خلافًا لجميع العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم[١].

والحجة في الأخذ بالرمل مع زوال السبب هو أحد وجهين، إما أن يقال هو وجد لأجل ذلك السبب ثم زال السبب فلا يؤثر، لأن بقاء السبب ليس شرطًا لبقاء الحكم، أو يقال إنَّ النبي ﷺ رمل أيضًا في حجة الوداع في غير وجوده فدل علىٰ أنه سنة مبتدأة[٢].

- **النزول بالمُحصِّب**، وقد اختلف العلماء في النزول بالمحصب هل هو فعل تعبدي يشرع الاقتداء بالنبي ﷺ فيه، أم هو نزول لا تعبد فيه وإنما فعله النبي ﷺ لأنه أرفق به؛ إلىٰ قولين:

الأول: أنه سنة، وهو مذهب أبي بكر وعمر وابن عمر من الصحابة[٣]، فعن ابن عمر: (أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا ينزلون الأبطح)[٤].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما: كان يصلي بها - يعني المحصب - الظهر والعصر، أحسبه قال: والمغرب[٥]. وعن نافع، أنَّ ابن عمر كان يرىٰ التحصيب سنة، وكان يصلي الظهر يوم النفر بالحصبة، قال نافع: (قد حصب رسول الله ﷺ والخلفاء بعده)[٦].

---

(١) انظر: العدة في شرح العمدة (٢/ ١٠٠٣ و١٠٠٤). وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (٤/ ٣٩٥): وصح عنه أنه قال ليس الرمل بسنة. وفي حكاية وجود الخلاف في المسألة انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٩٥)، البيان والتحصيل (٣/ ٤٥٠).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٤٧).

(٣) وهو معتمد المذاهب الأربعة. انظر: المبسوط (٤/ ٢٤)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢/ ٣٤١)، روضة الطالبين (٣/ ١١٦)، الإقناع (١/ ٣٩٤).

(٤) أخرجه مسلم (١٣١٠).

(٥) أخرجه البخاري (١٧٦٨).

(٦) أخرجه مسلم (١٣١٠).

الثاني: أنه ليس بسنة، وهو مذهب ابن عباس وعائشة.

حيث قالت رضي الله عنها: (نزول الأبطح ليس بسنة، إنما نزله رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم لأنه كان أسمح لخروجه إذا خرج)[1]. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: (ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ)[2]. وذهب إليه بعض العلماء[3].

وممن مال إلىٰ عدم السنية أبو رافع رضي الله عنه، حيث قال: (لم يأمرني رسول الله ﷺ أن أنزل الأبطح حين خرج من منىٰ، ولكني جئت فضربت قبته فجاء فنزل)[4]. وهو مقوٍّ لمذهب ابن عباس وعائشة، حيث فسَّر أبو رافع فعل النبي ﷺ أنه ليس تشريعًا وإنما وقع اتفاقًا، وذلك أنه هو من تخيَّر له هذا المنزل.

ومما يقوي المشروعية ما جاء من سبب مكوث النبي ﷺ في المحصب، فعن أبي هريرة، قال: قال لنا رسول الله ﷺ، ونحن بمنىٰ: «نحن نازلون غدًا بخيف بني كنانة، حيث تقاسموا علىٰ الكفر»، وذلك أن قريشًا وبني كنانة تحالفت علىٰ بني هاشم وبني المطلب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم، حتىٰ يُسلِموا إليهم رسول الله ﷺ، يعني بذلك المحصب[5]، فاختار النبي ﷺ النزول فيه شكرًا لله علىٰ هذه النعمة في دخول مكة ظاهرًا ونقض ما أبرموه[6].

---

(١) أخرجه البخاري (١٧٦٥) ومسلم (١٣١١)، وهذا اللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه البخاري (١٧٦٦) ومسلم (١٣١٢).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ٢٧٢)، و(٤/ ٤٣١). وانظر حكاية الخلاف في: الاستذكار (٤/ ٣٤٠-٣٤٢)، زاد المعاد (٢/ ٢٨٣).

(٤) أخرجه مسلم (١٣١٣).

(٥) أخرجه البخاري (١٥٩٠) ومسلم (١٣١٤).

(٦) انظر: أعلام الحديث (٢/ ٨٧٣).

النوع الرابع: الأحكام المعلقة بعلة وسبب قد زال:

وهي جملةٌ من الأحكام التي كانت متعلقة بجانب مصلحي كان موجودًا في أول الإسلام، ثم زال بعد قوة الإسلام. ويدرج كثير من العلماء هذا في باب النسخ، غير أن بعض العلماء ينازع في هذا الأمر، ويرىٰ أن هذه الأحكام يمكن أن تعود بعد ذلك إذا تجددت تلك الأسباب، وهو ما يسمىٰ بالمنسأ، وهي داخلة معنا هنا؛ لأنه بمراعاة المقصد يخصص الحكم بعصر الرسالة، ويعود اعتباره إذا تجدد السبب، ومن أمثلة ذلك:

- **إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة**، وذلك علىٰ قول من يرىٰ أنه كان مخصوصًا بعهد النبي ﷺ ثم زال[1].

نقل البابرتي الحنفي في هذه المسألة: (قال شيخ شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله: والأحسن أن يقال هذا تقرير لِما كان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المعنىٰ، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز في الدفع، فلما تبدَّل الحالُ بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع، فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باقٍ علىٰ حاله فلم يكن نسخًا)[2].

- **ما جاء من النهي عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاث**، كما روىٰ سلمة بن الأكوع، أن رسول الله ﷺ قال: «من ضحَّىٰ منكم فلا يصبحنَّ في بيته بعد ثالثة

---

(١) ذهب الحنفية والمالكية إلى أنه كان خاصًّا بزمن النبي ﷺ، وذهب الشافعية إلى بقائه في المؤلف المسلم دون الكافر، وذهب الحنابلة إلى بقاء الحكم في المؤلف المسلم والكافر. انظر: العناية شرح الهداية للبابرتي (٢/ ٢٥٩)، البيان والتحصيل لابن رشد (٢/ ٣٥٩)، نهاية المحتاج للرملي (٦/ ١٥٦)، الإنصاف للمرداوي (٧/ ٢٣٢).

(٢) العناية شرح الهداية (٢/ ٢٦٠).

شيئًا». فلما كان في العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول. فقال: «لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفشو فيهم»[١].

وقد ذهب جمهور العلماء إلىٰ أن هذا النهي قد زال[٢]، وحكي أنه إجماع العلماء[٣].

غير أن العلماء اختلفوا في تفسير النهي الوارد في هذه الواقعة إلىٰ رأيين:

الرأي الأول: أن هذا من قبيل الحكم المنسوخ[٤]، وقد نسب هذا الرأي إلىٰ أكثر العلماء[٥]، بل ذهب ابن عبد البر إلىٰ أنه موضع اتفاق بين العلماء فحكىٰ فيه الإجماع، وقال: (ولذلك لا خلاف علمته من العلماء في إجازة أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث وقبل ثلاث، وأن النهي عن ذلك منسوخ علىٰ ما جاء في هذا الحديث، لا خلاف بين فقهاء المسلمين في ذلك)[٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٥٦٩) ومسلم (١٩٧٤).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٦/ ٣٠)، التمهيد لابن عبد البر (٣/ ٢١٨)، إكمال المعلم (٦/ ٤٢٤)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٣/ ١٢٩)، المغني لابن قدامة (٩/ ٤٤٩)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (١٥٤).

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٣/ ٢١٦)، تبيين الحقائق للزيلعي (٦/ ٨)، البحر الرائق لابن نجيم (٨/ ٢٠٣)، مجمع الأنهر لشيخي زاده (٢/ ٥٢١).

(٤) انظر: الرسالة للشافعي (٢٣٤)، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (٨٣-٨٤)، (٦٧-٦٨)، المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٩٤)، القبس شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي (٢/ ٦٤٧)، إكمال المعلم (٦/ ٤٢٤)، التبصرة للخمي (٤/ ١٥٦٦)، (٤/ ١٣٢٦)، مختصر الترمذي للطوفي (٤/ ٢٨٧).

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٣/ ١٢٩). وهو معتمد الشافعية والحنابلة. انظر: فتح العزيز بشرح الوجيز للرافعي (١٢/ ١١١)، روضة الطالبين (٣/ ٢٢٤)، شرح منتهى الإرادات لابن النجار (١/ ٦١٣)، كشاف القناع للبهوتي (٧/ ٤٤٨). وأما في غيرهم، فعند الحنفية، ذكره الكاساني في بدائع الصنائع (٥/ ٨١).

(٦) التمهيد، لابن عبد البر (٣/ ٢١٦). وانظر: الاستذكار (٥/ ٢٣٢). وما حكاه من إجماع منتقدٌ ولا يسلم به. انظر: فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٢٨).

الرأي الثاني: أن هذا من قبيل التحريم لعلّة مؤقتة، وليس من قبيل النسخ[1].

وقد حكىٰ الإمام الشافعي هذين القولين، وذكر أن الواقعة تحتملهما، فقال: (فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما هي لواحدٍ من معنيين لاختلاف الحالين: فإذا دفَّت الدافَّة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة. ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخًا في كل حال، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء، ويتصدق بما شاء)[2].

ويبدو أن فقهاء الشافعية هم أحسن المذاهب في عرض هذه المسألة، وبيان الخلاف المذهبي فيها، فقد ذكر الماوردي أن فقهاء الشافعية اختلفوا في تفسير هذا الحديث إلىٰ قولين:

القول الأول: أنه نهي تحريم، وأن الدافة كانوا سببًا للتحريم، لا علة له، ثم نسخ الحكم بعد ذلك.

القول الثاني: أنه نهي تحريم، لعلّة خاصة، ثم ارتفع بعد زوال العلة.

ثم اختلف فقهاء الشافعية في حكم عودة هذا الحكم بعد ذلك إلىٰ وجهين:

الوجه الأول: يعود الحكم عند وجود العلة، فيحرم الادّخار لوجود الحاجة.

الوجه الثاني: لا يعود الحكم، ولا يحرم الادخار أبدًا[3].

---

(١) انظر: شرح معاني الآثار للطحاوي (٤/ ١٨٧)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٦/ ٣١)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم لأبي العباس القرطبي (٥/ ٣٧٩)، الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي (١٢/ ٤٨)، نظم الدرر للبقاعي (٢/ ٩٥).

(٢) الرسالة للشافعي (٢٣٩). وانظر: الأم (١/ ١٧٦)، معرفة السنن والآثار للبيهقي (١٤/ ٥٦).

(٣) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٥/ ١١٦)، بحر المذهب للروياني (٤/ ٢١٢)، كفاية النبيه لابن الرفعة (٨/ ٩٣). والمعتمد من القولين عند الشافعية أن التحريم لا يعود. =

فالقول بأن هذا النهي هو لعلة مؤقتة وليس نسخًا، وأنه يمكن أن يعود هو ما يسميه بعض العلماء بالمنسأ، فهو حكم متعلق بمصلحة معينة، زال لزوال هذه المصلحة، ويعود إذا عادت[1].

النوع الخامس: الأحكام المعلقة بزمن الرسالة لمصالح مختصة به:

ومن أمثلة ذلك:

- **اختصاصُ عصر النبي ﷺ بفرضية بعض الأحكام**، وذلك مثل الجهاد عينًا علىٰ كل مسلم، فقد ذهب الفقهاء إلىٰ أن الجهاد فرض كفاية، إلا إن دخل الكفار بلاد المسلمين، غير أن لعهدِ النبي ﷺ مزية، ذهب بسببها بعض العلماء إلىٰ أن الجهاد في عصره فرض عين[2].

قال القاضي عبد الوهاب: (قالوا: لأن الله تعالىٰ قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة:٢١٦]، وهذا ينتظم الجماعة والأحاد، ولأن عدد المسلمين كان في ابتداء الإسلام قليلًا، لا يمكن في الجهاد الاقتصار علىٰ بعضه)[3].

= انظر: فتح العزيز بشرح الوجيز (١٢/ ١١١)، روضة الطالبين (٣/ ٢٢٤)، وانظر: فتح الباري (١٠/ ٢٨). وقد مال بعض الشافعية إلى ترجيح عودة الحكم عند تجدد العلة، ورأوا أن هذا ما يدل عليه كلام الشافعي. انظر: المهمات في شرح الروضة والرافعي، للإسنوي (٩/ ٤٤).

(١) انظر في المنسأ: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ٤٢-٤٣)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي (٢/ ٩٤-٩٥)، الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٤٨)، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٣/ ٦٨-٦٩). وانظر تقرير ابن تيمية في المسألة في: الصارم المسلول (٢/ ٢١٤). وانظر له أيضًا: (٣/ ٦٨١-٦٨٣)، (٢/ ٤٠٥-٤٠٦). وانظر: فقه التنزيل لأحمد المعماري (٤٤١-٤٦٧).

(٢) انظر: إكمال المعلم (٦/ ٣٣٥)، منهاج الطالبين (٣/ ٢٥٧-٢٦٤)، أحكام القرآن للقشيري (١/ ٥٠٠). وانظر تفصيلًا في هذا الخلاف في: فتح الباري (٦/ ٣٧-٣٨).

(٣) شرح الرسالة، كتاب الضحايا (١٤٨).

واختصاص عصره بوجوب الهجرة إلىٰ المدينة[1].

ووجوب تبليغ الدين علىٰ كل من كان في عصره، فـ: (كل من خاطبه عليه السلام بتبليغ الدين فيمن كان في عصره فقد تعيَّن عليه فرض التبليغ، وأما اليوم فهو من فروض الكفاية، لانتشار الدين وعمومه)[2].

- **فسخ الحج إلىٰ العمرة**، حيث ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ أنه كان خاصًّا بزمانه ﷺ لعلةٍ خاصة، يقول الغزالي: (فسخُ الإحرام إنما نقل بالعمرة لأن العرب كانوا يعتقدون العمرة في أشهر الحج من الفواحش، فأمروا بفسخ الحج ليتمرن ذلك في نفوسهم، أما فسخ الحج بالحج فلم ينقل ولا يقتضيه القياس أصلًا)[3].

- **تحديد التعزير بعشرة أسواط**، كما ذهب إليه بعض العلماء من تفسير ما جاء في حديث: «لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حدٍ من حدود الله»[4] من أنه مرتبط بجانب عرفي، يقول المازري: (وتأوَّل أصحابنا الحديث علىٰ أنه مقصور علىٰ زمن النبي ﷺ؛ لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر)[5].

وقد انتقده ابن دقيق العيد فقال: (وقال بعض المالكية: وتأوَّل أصحابنا الحديث علىٰ أنه مقصور علىٰ زمن النبي ﷺ، لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر، وهذا

---

(١) انظر: أحكام القرآن للقشيري (١/ ٥٠٠)، القبس لابن العربي (٢/ ٣٠٠).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١/ ١٧٩).

(٣) تحصين المآخذ (٢/ ١٥٧). وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ٢٥٠)، التمهيد (١٠/ ١٤)، العدة في شرح العمدة (٢/ ١٠١٨). وقال ابن العربي في أحكام القرآن (١/ ١٨٠): (قد انعقد الإجماع على تركها بعد خلاف يسير كان في الصدر الأول ثم زال)، غير أن الخلاف موجود؛ فمذهب الإمام أحمد مشروعية هذا الفسخ خلافًا للمذاهب الثلاثة. انظر: تبيين الحقائق (٢/ ٢١)، البيان والتحصيل (٤/ ٥٨)، أسنى المطالب (١/ ٤٦٢)، الكافي لابن قدامة (١/ ٤٨٠).

(٤) أخرجه البخاري (٦٨٤٨) ومسلم (١٧٠٨) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٥) المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٣٩٨).

في غاية الضعف أيضًا؛ لأنه تركٌ للعموم بغير دليل شرعي علىٰ الخصوص، وما ذكره مناسبة ضعيفة لا تستقل بإثبات التخصيص)[1].

- **التقديرات العرفية**، وذلك فيما روي من تقديرٍ لبعض الأحكام في بعض الأحاديث من أنها مرتبطة بالعرف، قال الماوردي: (وقد روىٰ قتادة عن بشير بن كعب عن أبي هريرة قال: قضىٰ رسول الله ﷺ: إذا تنازع الناس في طرقهم جعلت سبعة أذرع..

وهذا يجوز أن يكون محمولًا علىٰ عرف المدينة، فإن البلاد تختلف طرقها بحسب اختلافها فيما يدخل إليها ويخرج منها، فقد يكفي في بعض البلاد ما هو أقل من هذا، وقد لا يكفي في بعضها إلا ما هو أكثر من هذا، وهذا في الطرق العامة)[2].

ومنه تفسير ما جاء من تعديل الإبل بعشرة من الغنم في قسمة الغنائم أنه بسبب غلاء البعير في الحجاز، وليس هو بأمرٍ لازمٍ في كل بلد[3].

ومن ذلك حملُ ما روي عن النبي ﷺ أنَّه قضىٰ في الورق باثني عشر ألفـًا درهمـًا بأن ذلك راجع لاختلاف وزن الدراهم، فأعطاه من الدراهم ما يزن قيمة عشرة آلاف، وهو مقدار الدية[4].

- **الخصائص المتعلقة بالمدينة**، وذلك بحمل بعض الخصائص الواردة في المدينة علىٰ أنها متعلقة بزمن النبي ﷺ، كالصبر علىٰ لأواء المدينة[5]، وأنه لا يخرج أحدٌ من المدينة رغبة عنها إلا أبدلها الله خيرًا منه[6]، وما جاء من أن المدينة تنفي

(١) إحكام الأحكام (٤/ ٢٣٢). وانظر: العدة في شرح العمدة (٣/ ١٤٩٧).
(٢) الحاوي الكبير (١٦/ ٢٥٨).
(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٥/ ٢٢٦).
(٤) انظر: الهداية (٤/ ١٦٦٣)، البناية شرح الهداية (١٣/ ١٦٧).
(٥) انظر: التمهيد (١٣/ ١٤٩).
(٦) انظر: التمهيد (١٤/ ٢٨٦).

الخبث[1]، كما ذهب بعضهم إلىٰ حمل النهي في ترك المسجد بسبب الثوم علىٰ مسجد الرسول من أجل جبريل ونزوله فيه علىٰ الرسول ﷺ[2]، كما تأول بعض الفقهاء ما جاء من النهي عن صيد المدينة وقطع شجرها بزمان النبي ﷺ، وذلك لأن الهجرة كانت إليها فكان بقاء الصيد والشجر مما يزيد في زينتها ويدعو إلىٰ أُلفتها لا أن تكون مثل مكة في الحرمة[3].

- **النهي عن القِران في الأكل**، كما في الحديث: (كان ابن عمر يمر بنا ونحن نأكل ويقول لا تقرنوا، فإن النبي ﷺ نهىٰ عن القِران، ثم يقول إلا أن يستأذن الرجلُ أخاه)[4].

فقد ذهب الخطابي إلىٰ أن: (هذا كان في زمنهم، لِمَا كانوا عليه من الضيق والمواساة، فأما اليوم مع اتساع الحال فلا يحتاجون إلىٰ الاستئمار)[5].

ويقول القشيري: (والقِران إنما نهي عنه لقلَّة الشيء وأما الآن فلا بأس به)[6].

ويلحظ أن هذه الأحكام المعلقة بمصالح مختصة بزمن النبي ﷺ قد تكون في أحكامٍ كوجوب الهجرة والجهاد وتبليغ الدين في عهد النبي ﷺ، كما قد تكون في ملاحظة معنىٰ مصلحي مؤثر في فهم النص كما في مثال القِران، والتعزير، وغيرها من المصالح التي لاحظها العلماء في فهم النص.

---

(١) انظر: التمهيد (١٥/ ١٠٢).

(٢) انظر: التمهيد (٤/ ٣٧٨).

(٣) انظر: شرح معاني الآثار (٤/ ١٩٣-١٩٥).

(٤) أخرجه البخاري (٥٤٤٦) ومسلم (٢٠٤٥).

(٥) إكمال المعلم (٦/ ٥٢٩).

(٦) أحكام القرآن للقشيري (١/ ٥١٥). وقال القاضي عياض عن هذا التوجيه: فيه نظر، وفصل القرطبي وجه ذلك. انظر: إكمال المعلم (٦/ ٥٢٦)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٥/ ٣١٨).

وما ذكر من أحكامٍ هنا مقاربٌ للنوع الرابع، إلا أن الأحكام هنا منحصرة في زمان النبي ﷺ وانقضت، ولو قيل بأن الحكم فيها يتجدد إذا تجدد سببه فلن يكون حينئذٍ ثمَّ فرقٌ بين ما ذكر من أحكام هنا وما سبق من أحكام المنسأ في النوع الرابع.

وهذا الأثر الثالث في تخصيص حكم النص بزمان النبوة وإن كان سائغًا في بعض الصور، فإن هذا مشروط بإقامة الدليل عليه، فالأصل هو عموم التشريع، وتخصيص ذلك بعصر الرسالة علىٰ خلاف الأصل، فلا يسوغ إلا بدليل، ولا يصح أن يعترض علىٰ الدليل بأنَّ هذا مختص بزمان النبي صلىٰ الله عليه وسلم: (لأن الشريعة مسترسلة علىٰ كافة الخليقة في جميع الأزمنة، وذلك لا يختلف باختلاف الأعيان والأزمان والأحوال، بل الأصل فيها التعميم)[1].

وقد يقع من بعض الفقهاء توسع في حمل بعض النصوص والآثار علىٰ خصوصية عصر الرسالة أو ما قاربه دفعًا لما يرون من استشكال فيها، فيقعون في تكلفات غير سائغة، بل قد تكون محل تندر لشدة غرابتها، ومن هذه الأمثلة:

- تأويل ما جاء عن النبي ﷺ من صلاة الغائب علىٰ النجاشي بأن الأرض قد دُحيت له حتىٰ رأىٰ نعشه، أو رُفعت له جنازته، أو أُحضرت الروح بين يديه، أو لأنه لم يكن هناك من يصلي عليه من المؤمنين، أو أراد الرسول من ذلك أن يُعلمهم أنه مات علىٰ الإسلام، أو أراد ائتلاف بقية الملوك بعده[2].

- تفسير ما جاء من كيفية حمل جنازة سعد بن معاذ من أن هذا كان بسبب ازدحام الملائكة عليه[3].

---

(١) الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٤٦٨). وانظر: (٤٨١-٤٨٢).

(٢) انظر: القبس لابن العربي (٢/ ٥٥)، التمهيد (٤/ ٢٨٩)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٣/ ٢٤٣).

(٣) انظر: الهداية شرح البداية (١/ ٢٣٤).

- وتفسير ما جاء من قول النبي ﷺ للأعمىٰ: لا أجد لك رخصة بأنه في قضية عين؛ لكون ذلك في زمن نفاق، فخشي النبي ﷺ إن رخص له أن يتسبب بذلك المنافقون إلىٰ التخلف[1].

- تأويل ما جاء من غسل علي رضي الله عنه لفاطمة بأنه محمول علىٰ أنها زوجته في الدنيا والآخرة، أو أنه أعان علىٰ غسلها، أو أنه قد روي أنها اغتسلت ثم تمددت وتوفيت كرامة لها[2].

ونسجل في نهاية هذه الأمثلة للأثر الثالث نتيجتين مهمتين:

الأولىٰ: أن مستند التخصيص يرجع لوجود سببٍ في زمن النبي ﷺ صالح لأن يعلق الحكم به، فلا بد عندهم أن يُعلَّق الحكم به لعدم صلاحية الأخذ بعموم التشريع فيها.

وهذا السبب يراجع لأحد ثلاثة أمور:

١. أن يكون عرفًا في زمان النبي ﷺ، كعادات أو مصالح أو حاجات جاء الحكم مرتبطًا بها.

٢. أو لوجود النبي ﷺ، ومكانته، وما يقتضي ذلك من أحكام.

٣. أو لشرف ذلك الجيل وفضله بما يقتضي اختصاصه عن غيره.

الثانية: أن هذه الأمثلة وهي كثيرة جدًّا تحكم علىٰ جملة من الأحكام الشرعية أنها وقائع أعيان خاصة بزمان النبي ﷺ، وهو كما سبق من كلام ابن تيمية مسلك الحنفية والمالكية، ولهذا فأمثلتها كثيرة جدًّا في مدونات هذين المذهبين، خصوصًا

(١) انظر: القبس لابن العربي (١/ ٢٩٣).

(٢) انظر: الاصطلام للسمعاني (١/ ٣٤٨).

الكتب المختصة بالدفاع عن المذهب، وهي قليلة عند الشافعية، ولا تكاد توجد عند الحنابلة.

والسبب يرجع إلىٰ عدم ثبوت الحديث أو معارضته بما هو أقوىٰ منه، ويكثر هذا في مذهب الحنفية والمالكية لمسلكهم في تقديم الأصول أو القياس أو العمل علىٰ الحديث، وبناءً عليه يأتي تأويل الحديث الذين يرون عدم ثبوته بحمله علىٰ مثل هذه المحامل، ولو بالتكلف أحيانًا.

فغالب هذه الأمثلة هو تأويل للأحاديث التي يُرىٰ أنها معارضة بما هو أقوىٰ منها، كما قد تكون أحاديث موضوعة أو ضعيفة فيجري تأويلها علىٰ وقائع أعيان تختص بزمن النبي ﷺ، فيكون الرد من وجهين: عدم قبول الحديث ثم تأويله بناءً علىٰ اعتبار صحته، وقد يجري رد بعض الأحاديث الصحيحة بناءً علىٰ ذلك والتكلف في تأويلها.

ولهذا تكثر هذه الأمثلة في كتب المذاهب المعنيّة بنصرة أقوال المذاهب ورد الاعتراضات الواردة عليها، فيجري فيها تأويل ما يعارض ما ترجح لديهم من أدلة بحمل ذلك علىٰ محامل كثيرة، ومنها القول بخصوصيته في عصر النبي ﷺ.

الأثر الرابع: تمييز دلالة السُّنَّة النبوية:

ومن أثر المقصد في فهم النص: معرفة دلالة السُنَّة الصادرة من النبي ﷺ علىٰ التشريع أو عدم التشريع، كما أنه له أثرًا في نوع التشريع، حيث إن الأصل فيما يصدر عن النبي ﷺ من قولٍ أو فعل هو التشريع، غير أنه قد يقترن به ما يدل علىٰ نفي التشريع عنه، ومن ذلك:

– ما جاء من نهيه عليه الصلاة والسلام عن تلقيح النخل، فكان لمعرفة المقصد أثر في معرفة دلالة الخطاب[1]. وهذه الأمور يمكن أن تحصر في ثلاث: الأفعال الجبلية، وخصائص الرسول ﷺ، والأمور الدنيوية المحضة المبنية علىٰ التجربة. وقد يقال إنها غير تشريعية بمعنىٰ عدم الإلزام بها أو عدم مشروعية التأسي والاقتداء فيها. وقد يقال هي تشريعية لأنها تدل علىٰ الإباحة ولو لم تكن دالة علىٰ التأسي والاقتداء. فيكون الخلاف حينئذٍ في التسمية[2].

ويمكن أن نضيف أمرًا رابعًا، وهو ما فعله النبي ﷺ اتفاقًا بلا قصد، كما سبق من الأمثلة.

والخامس: وهو ما صدر من النبي ﷺ من أوامر لبعض الصحابة فحملوها علىٰ قصد التكريم أو التيسير أو السياسة ونحوه لا التشريع، ومن أمثلته:

أن رسول الله ﷺ لما تأخر مرة عن الصلاة صلَّىٰ أبو بكر بالناس، فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة، فتخلص حتىٰ وقف في الصف، فصفق الناس وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته، فلما أكثر الناس التصفيق التفت، فرأىٰ رسول الله ﷺ، فأشار إليه: «أن امكث مكانك»، فاستأخر أبو بكر حتىٰ استوىٰ في الصف، وتقدم رسول الله ﷺ، فصلىٰ، فلما انصرف قال: «يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك». فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ[3].

ومن ذلك ما جاء في قصة صلح الحديبية، حين امتنع كفار قريش عن قبول ذكر وصف رسول الله في كتاب الصحيفة، فطلب النبي ﷺ من عليّ أن يمحوها، فقال

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٨/ ٣٨٨٩).

(٢) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية لعبد اللطيف الصرامي (١٨٣).

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٤) من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(لا والله لا أمحوك أبدًا)[1].

- **تمييز التصرفات النبوية**، والتي تتعلق بصدور بعض الأحكام من النبي ﷺ بصفات مختلفة، ككونه إمامًا أو قاضيًا أو مبلغًا ومفتيًا[2].

وهذا ليس من قبيل تمييز التشريع عن غيره، لأن هذه أمور مشروعة كلها، وإنما في تمييز نوع التشريع من جهة العموم والخصوص.

وقد توسع ابن عاشور في عدّ هذه التصرفات حتىٰ أوصلها إلىٰ اثني عشر تصرفًا، وهي: التشريع، والفتوىٰ، والقضاء، والإمارة، والإرشاد، والصلح، والإشارة علىٰ المستشير، والنصيحة، وحمل النفوس علىٰ الكمال، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد مما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين وتهذيب النفوس[3].

والأظهر أن عامة ما أضافه ابن عاشور هنا ليس من قبيل التصرفات، وإنما هو من مقاصد الخطاب، فهي من المعاني والمصالح التي راعاها النبي ﷺ في الخطاب، وليست من التصرفات كالقضاء والفتيا والإمارة، فإذا أردنا أن نضيف تصرفات أخرىٰ، فإنها يجب أن تكون علىٰ ذات المعنىٰ، فيمكن أن يقال: تصرفه باعتباره زوجًا، أو باعتباره أبًا، أو باعتباره مالكًا للشيء، أو باعتباره إمامًا للمسجد، ونحو ذلك، وهي تصرفات جديرة بأن تجمع شواهدها وينظر في تأثيرها علىٰ الفروع الفقهية عند الفقهاء.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٥١). وانظر في هذا المعنى مع أمثلة أوسع: أثر تعليل النص على دلالته لأيمن صالح (٨٢-٩٧).

(٢) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي (٤٥-٤٩)، مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٢٢٢).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢١٢-٢٢٨).

وهذا التمييز بين التصرفات مسلك فقهي صحيح، وتدل عليه شواهد الشريعة، ولا يؤثر في ذلك ما يقع من توسعٍ أو غلطٍ غير سائغ في الاستدلال به في غير محله، فقد كان الصحابة يسألون النبي ﷺ عن مقصد بعض ما يصدر منه ﷺ، ومن ذلك:

لما رفع النبي ﷺ يده عن أكل الضب، سأله خالد بن الوليد رضي الله عنه: أحرام الضب يا رسول الله؟ فقال: «لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»[1].

كما سألوه عن الوصال، وقالوا إنك تواصل[2].

ويمكن أن يستدل علىٰ ظهور هذا المعنىٰ بأن الصحابة كانوا يتحدثون عن مقصد بعض هذه التصرفات ويختلفون في تحديد ذلك، ومن ذلك ما جاء في حديث تحريم لحم الحمر الأهلية، حيث روىٰ ابن أبي أوفىٰ الحديثَ فسأله الشيباني: حرمها تحريم ماذا؟ قال: تحدثنا بيننا فقلنا: حرمها البتة، أو حرمها من أجل أنها لم تخمس[3].

فيلحظ هنا سؤال التابعي عن المقصد، وإجابة الصحابي عن تداول الصحابة واختلافهم فيه، فهو معنىٰ متوارث.

ومن الدلائل أيضًا أن الصحابة لما أوقدوا النيران علىٰ حمر أهلية في يوم خيبر، فقال لهم الرسول: أهريقوها واكسروها. قال رجل: أو يهريقوها ويغسلونها؟ قال: «أو ذاك»[4].

فهذا السؤال دليل علىٰ تمييز الصحابة لمقصد الخطاب، وأنه قد يأتي علىٰ غير الإلزام، ولهذا سأل الصحابي أن تغسل ولا تكسر، ولو أن أمر النبي ﷺ لا يأتي إلا علىٰ معنىٰ الإلزام في كل حال لما ساغ مثل هذا السؤال.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣٩١) ومسلم (١٩٦٤).

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٩٩) ومسلم (١١٠٣).

(٣) أخرجه مسلم (١٩٣٧).

(٤) أخرجه البخاري (٤١٩٦) ومسلم (١٨٠٢).

- **بعض الأحكام الواردة في الطب**، والتي حملها بعض الفقهاء علىٰ أنها من قبيل العرف، فقيل هو خاص بمن كان في مثل طبيعتهم وأرضهم، يقول الزركشي: (وأما تطبيبه عليه السلام لأصحابه وأهل أرضه، فقال الحافظ شمس الدين الذهبي في مختصر المستدرك: هو خاص بطباعهم وأرضهم، إلا أن يدل دليل علىٰ التعميم، لأن تطبيبه من باب المباح بخلاف أوامره الشرعية)[١].

ويقول ابن القيم: (وإذا عرف هذا، فخطابه في هذا الحديث خاص بأهل الحجاز وما والاهم، إذ كان أكثر الحميات التي تعرض لهم من نوع الحمىٰ اليومية العرضية الحادثة في شدة حرارة الشمس، وهذه ينفعها الماء البارد شربًا واغتسالًا)[٢].

ومثل هذا الأقوال ليست داخلة معنا هنا، لأنها لا تنفي عن بعض هذه الأحكام مطلق التشريع، وإنما تجعله خاصًّا بحال بلدهم ومن في حكمهم، وأما ما يدخل معنا فمثل قول الخطابي: (الطب علىٰ نوعين: الطب القِياسي وهو طب اليونانيين الذي استعمله أكثر الناس في واسطة بلدان أقاليم الأرض، وطب العرب والهند وهو الطب التجاربي. وذكرنا من شرح الجملة هناك ما فيه غنية وبلاغ إذا تأملت أكثر ما يصِفه النبي ﷺ من الداء، فإنما هو علىٰ مذهب العرب، إلا ما خص به العِلم النبوي الذي طريقه الوحي، فإن ذلك فوق كل ما يدركه الأطباء أو يحيط بحُكمِه الحُكماء والألباء)[٣]. حيث حمل بعض ما جاء في ذلك علىٰ أنه من جانب الخبرة والتجربة[٤].

(١) البحر المحيط للزركشي (٤/ ٢٦١).

(٢) زاد المعاد (٤/ ٢٤)، وانظر أيضًا: (٤/ ٥٠)، (٤/ ١٠٠).

(٣) أعلام الحديث (٣/ ٢١٠٨). وانظر: أعلام الحديث (٣/ ٢١١١)، القبس لابن العربي (٤/ ٣١٩).

(٤) وقد توسع ابن خلدون وتبعه عددٌ من المعاصرين في جعل فعل الرسول ﷺ في المجال الطبي كله غير تشريعي، وزاد بعضهم بأن الأقوال والأفعال في هذا المجال جميعًا من السنة غير التشريعية. انظر: مقدمة ابن خلدون (٤٠٥)، حجة الله البالغة للدهلوي (١/ ٢٢٤)،=

الأثر الخامس: معرفة درجة الحكم:

فمعرفة المصلحة أو المفسدة المترتبة علىٰ الحكم تعين علىٰ معرفة درجة الحكم نفسه، وهل يدل الأمر علىٰ الوجوب أو الاستحباب، وهل النهي يدل علىٰ التحريم أو الكراهة؟ فمن ذلك:

- **حملُ الفقهاء ما جاء في الآداب علىٰ الكراهة والاستحباب**، لأن مقصده الإرشاد والتهذيب لا الإلزام الشرعي[1]: (وقد اختلف في النهي عن تشميس الماء: هل هو نهي كراهة، أو إرشاد؛ لأنه إنما نهي عنه لمفسدة طبيّة)[2].

- **بناء المحرمات والواجبات علىٰ قدر المصالح والمفاسد**، وهو ما سلكه العز بن عبد السلام فيقول: (المصالح والمفاسد في رتبٍ متفاوتة، وعلىٰ رتب المصالح تترتَّب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبىٰ، وعلىٰ رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة)[3].

فأعظم الكبائر هو أعظمها مفسدة، ثم لا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلىٰ أن تصل

=الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت (٤٩٩)، علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (٤٣)، تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٩/ ٢٥٨)، أفعال الرسول ﷺ وعلاقتها بالتشريع لمحمد الأشقر (٢٣٩-٢٤٧). وللاطلاع على هذا الخلاف ومناقشة أدلته، انظر: مدى الاحتجاج بالأحاديث النبوية في الشؤون الطبية لمروج صديق (١٣٦-١٥٩)، = =رسالة ماجستير في أصول الفقه، جامعة الجزائر، ١٤٣٠هـ، السنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد للصرامي (٢٥٢-٢٥٩)، اجتهاد النبي ﷺ في الشؤون الطبية لمحمد جنيد الديروشي (٣٣١-٣٦٠)، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ٤٢، ٢٠١٧م، حجية الأحاديث الواردة في الطب والعلاج لأحمد بازمول (١٤-٣٤).

(١) انظر بعض الأمثلة في: مختصر الترمذي للطوفي (٣/ ١٦٠)، التوضيح في شرح التنقيح لحلولو (١/ ٤٤١-٤٤٢).

(٢) التوضيح في شرح التنقيح (١/ ٤٤١-٤٤٢).

(٣) القواعد الكبرى (١/ ٤١-٤٢).

إلىٰ مرتبة الصغائر، ثم تتناقص مفاسد الصغائر إلىٰ أن تصل إلىٰ رتبة المكروهات، ثم تتناقص ذلك إلىٰ رتبة المباحات[1].

فضابط الكبيرة هو: (كلُّ ذنبٍ عُلِم أن مفسدته كمفسدة ما قُرِن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته، فهو كبيرة)[2].

والضابط لمعرفة الفرق بين الصغائر والكبائر هو المفاسد، فما نقص من المعاصي عن أقل الكبائر مفسدة، فهو صغيرة، وإلا كان كبيرة[3].

- **التفريق بين المكروه والحرام بحسب المصلحة والمفسدة**، يقول ابن العربي: (والنكتة التي تعتمدونها في الفرق بين المكروه والحرام أنه إذا جاء النهي مقرونًا بالوعيد دلَّ علىٰ تحريمه، وإذا جاء مطلقًا كان أدبًا، إلا أن تقترن به قرينة تدل علىٰ أنه مصلحة في البدن، أو في المال علىٰ الاختصاص بالمرء، فإنه يكون مكروهًا علىٰ حاله ولا يترقىٰ إلىٰ التحريم، فإن كان لمصلحة تعم الناس صار حرامًا، والدليل علىٰ ذلك: أن للمرء أن يتحمل الضرر في نفسه إن كان ذلك يسيرًا، وليس له أن يلحقه بغيره يسيرًا كان أو كثيرًا)[4].

ويقول المقَّري: (تطلُّب مخالفة الأعاجم، وتحريم موافقتهم أو مخالفتهم علىٰ حسب المفسدة الناشئة منها، وقد يختلف في ذلك، وقد تباح للضرورة)[5].

- **حملُ ما جاء في الأمر بغسل الجمعة علىٰ الاستحباب**، بسبب المقصد الذي جاء فيه، فقد حمله بعض العلماء علىٰ الاستحباب وليس الوجوب؛ لأن أمر الرسول بغسل

---

(١) انظر: القواعد الكبرى (١/ ٧٨).

(٢) القواعد الكبرى (١/ ٣٢).

(٣) انظر: القواعد الكبرى (١/ ٢٩).

(٤) القبس (٤/ ٢٨١).

(٥) القواعد للمقري (٢/ ٤٣٥).

الجمعة بسبب حال المسلمين وقتها لما كانوا يلبسون الصوف ويعملون وكان المسجد ضيقًا حتىٰ ثارت الرائحة؛ فأمرهم بالغسل لأجل هذه العلة وليس هو بأمر حتم[1].

- **معرفة مقصد ما جاء من النهي عن الوصال**، حيث ذكرت عائشة رضي الله عنه أنه نهاهم عن الوصال رحمة لهم[2].

فيشكل علىٰ ظاهر هذا النهي أمران، الأول: أن النبي ﷺ نهاهم فلم ينتهوا، ولا يمكن أن يصدر هذا من الصحابة ولا من حالهم المعروف. الثاني: أنه واصل بهم عليه الصلاة والسلام حين لم يمتثلوا، ولو كان النهي علىٰ ظاهره لكان تناقضًا، وهذا يدل علىٰ أن مقصود النهي هو الرفق والرحمة بهم لا التحريم[3].

- **التفريق بين الفرض العيني والكفائي**، فما كانت مصلحته لا تحصل إلا بقيام الجميع به فهو عيني، وما كان مصلحته تتحقق بقيام فئة منهم به فهو الكفائي[4].

الأثر السادس: الجمع بين النصوص ودفع التعارض بينها:

ومن أثر المقصد في فهم النص أنه يعين علىٰ الجمع بين النصوص ودفع التعارض بينها، ومن أمثلة ذلك:

- **النهي عن الدفن ليلًا وما جاء من إباحته**، كما روىٰ جابر بن عبد الله رضي الله عنه: (أن النبي ﷺ خطب يومًا فذكر رجلًا من أصحابه قبض فكُفّن في كفنٍ غير طائل، وقُبر ليلًا، فزجر النبي ﷺ أن يقبر الرجل بالليل حتىٰ يصلىٰ عليه، إلا أن يضطر إنسان إلىٰ ذلك)[5].

---

(١) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ١١٦-١١٧)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٤٧٧).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٦٤) ومسلم (١١٠٥).

(٣) انظر: الموافقات (٣/ ٤١٤).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٢٩٣).

(٥) أخرجه مسلم (٩٤٣).

وقد ذهب الحسن البصري إلىٰ النهي عن الدفن في الليل حملًا للحديث علىٰ ظاهره[1]، وذهب عامة العلماء إلىٰ إباحة الدفن ليلاً[2]، وحملوا النهي عن ذلك بأنه لأجل أن يصلي النبي ﷺ علىٰ موتىٰ المسلمين، أو لأن قومًا كانوا يسيئون التكفين[3]، وذلك لما ورد من أدلة علىٰ جواز الدفن ليلاً[4]، كما أن هذا المعنىٰ موجود في نفس الحديث.

- **الجمع بين ما جاء من النهي عن الصيام في السفر، وما جاء من إباحته،** فقد حمل الشافعي ما جاء من النهي عن الصيام في السفر علىٰ الرفق بالناس لا علىٰ التحريم[5].

- **التفريق بين المسائل المتشابهة التي قد تشكل،** كالقول بصحة النكاح بلا ولي ويعطىٰ للولي نقض هذا بعد ذلك، كما أن للشريك أن ينقضه بالشفعة، لأن اعتراض الشفيع يقطع مادة الضرر بالكلية، وفسخ الولي يقطع العار في المستقبل، والفسخ الطارئ لا يعدم سُبَّة العار بعد لصوقه[6].

ومن ذلك أيضًا: التفريق بين حد القذف وحد القطع إذا تكرر علىٰ نفس العين، فإذا قذف شخصًا بعينه فأقيم عليه الحد ثم كرر القذف لم يكرر عليه الحد بخلاف

(١) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٢/ ٣٧٣). وانظر: شرح معاني الآثار (١/ ٥١٣).

(٢) في معتمد المذاهب الأربعة، انظر: المغني (٢/ ٤١٤)، نهاية المحتاج (٣/ ١٩٤)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٤٥)، مواهب الجليل (٢/ ٢٢١). وذكر النووي أنه مجمع على الجواز، انظر: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٧٧).

(٣) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٥١٣-٥١٤)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٣/ ٣٢٦)، إكمال المعلم (٣/ ٣٩٩).

(٤) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٥١٣-٥١٥).

(٥) انظر: الأم (٢/ ١١٢).

(٦) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ١٤٢).

القطع إذا أعاد سرقة العين مرة أخرىٰ، والفرق مبني علىٰ المقصد: (فإن قيل: لو تكرر القذف لم يتكرر الحد، قيل: حد القذف شُرع لتكذيب القاذف، وذلك يحصل بالمرة الواحدة، بخلاف القطع فإنه شرع للزجر، فإذا سرق العين ثانيًا علم أنه لم ينزجر. فوجب أن يتكرر الحد لتحصل الحكمة التي شرع القطع من أجلها)[1].

الأثر السابع: تحديد المعنىٰ المراد من النص:

ويلحظ هنا أن تأثير المقصد في فهم النص وليس في الحُكم، لكن تأثير الفهم في النص سيؤثر علىٰ الحكم المستخرج، ومن أمثلة ذلك:

- **سقوط النفقة والسكنىٰ للمطلقة البائنة**، وهو ما وقع الخلاف فيه في قصة فاطمة بنت قيس رضي الله عنها حين طلقها زوجها، وأن النبي ﷺ قال لها: «لا نفقة لك ولا سكنىٰ»[2].

وقد أنكرت عليها عائشة رضي الله عنها وقالت: ما لفاطمة ألا تتقي الله. يعني في قولها: لا سكنىٰ ولا نفقة[3].

وقد تأولت عائشةُ ما جاء في قصة فاطمة من عدم لزوم السكنىٰ بحمل ذلك علىٰ محملين:

الأول: أنها لعدم تحقق الأمان لها في مسكنها، فقالت: (إن فاطمة كانت في مكان وحش، فخيف علىٰ ناحيتها، فلذلك أرخص لها النبي ﷺ)[4].

---

(١) الممتع في شرح المقنع لابن المنجّى (٤/ ٣٠٦).

(٢) أخرجه مسلم (١٤٨٠).

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٢٣).

(٤) أخرجه البخاري (٥٣٢٥). وفي صحيح مسلم (١٤٨٢) أن فاطمة قالت: قلت: يا رسول الله، زوجي طلقني ثلاثًا، وأخاف أن يقتحم علي، قال: فأمرها، فتحولت.

الثاني: أنها بسبب استطالتها علىٰ أهل زوجها، فعن سليمان بن يسار: إنما كان ذلك من سوء الخلق[1]. وقال سعيد بن المسيب: تلك امرأة فتنت الناس، إنها كانت لسِنَة[2].

وهذا المعنىٰ قد يفهم من سياق حديث عائشة مع مروان بن الحكم، قال ابن عبد البر: (وأما قول مروان لعائشة إن كان بك الشر فحسبك ما بين هذين من الشر[3]، فمعناه أن عائشة كانت تقول وتذهب إلىٰ أن فاطمة بنت قيس لم يبح لها رسول الله ﷺ الخروج من بيتها الذي طُلِّقت فيه إلا لما كانت طلقت فيه من البذاء بلسانها علىٰ قرابة زوجها الساكنين معها في دار واحدة، ولأنها كانت معهم في شر لا يطاق)[4].

وقد ذكر البخاري هاتين العلّتين في صحيحه، فبوب للحديث بقوله: (باب المطلقة إذا خشي عليها في مسكن زوجها: أن يقتحم عليها أو تبذو علىٰ أهلها بفاحشة)[5]، ولهذا لم يأخذ جمهور الفقهاء بظاهر هذا الحديث في إسقاط النفقة والسكنىٰ[6]، وقد استندوا علىٰ هذين المعنيين في تأويل الحديث[7].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٢٩٤)، وأبو عوانة في المستخرج (٤٦٣١)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٥٤٩٤)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود (٢/ ٢٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٢٩٦)، وعبد الرزاق في المصنف (١٢٠٣٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٥٣٠)، وهو صحيح إلى سعيد بن المسيب. انظر: صحيح سنن أبي داود للألباني (٧/ ٦٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٢١).

(٤) الاستذكار (٦/ ١٥٨). وانظر: شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٩٥)، تفسير الموطأ للقنازعي (١/ ٣٨١)، فتح الباري (٩/ ٤٧٨).

(٥) صحيح البخاري (٧/ ٥٨).

(٦) حيث ذهب المالكية والشافعية إلى وجوب السكنى دون النفقة، وذهب الحنفية إلى وجوب النفقة والسكنى، وأما ظاهر حديث فاطمة فقد ذهب إليه الحنابلة. انظر: الهداية (٢/ ٢٩٠)، مواهب الجليل (٤/ ١٨٩)، تحفة المحتاج (٨/ ٢٦٠-٢٦١)، المغني (٨/ ٢٣٢).

(٧) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٥/ ٢٩٦)، الخلافيات للبيهقي (٦/ ٤٨٥-٤٨٨)، المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٠٤)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٧/ ٤٩٥)، شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب، كتاب النكاح (٣١٠)، اختلاف الفقهاء للمروزي (٢٧٧-٢٧٨).

- **حكم الصيام للحاج في عرفة**، فقد اختلف العلماء في حكم مشروعية صيام عرفة في الحج، فذهب جمهور الفقهاء إلىٰ عدم الاستحباب[1]، واستحبه آخرون[2]، وقد كانت عائشة تصوم يوم عرفة في الحج، كأنها فهمت أن النبي ﷺ إنما أفطر خوف المشقة علىٰ الأمة[3].

- **حكم الترجيع**، وهو أن يأتي بالشهادتين مرتين سرًا بحيث يسمعهما من في قربه قبل أن يجهر بهما ليتدبّرهما ويخلص فيهما[4]، ومستند هذا ما جاء عن أبي محذورة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ علمه هذا الأذان: (الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم يعود فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، أشهد أن محمدًا رسول الله)[5].

وقد اختلف العلماء في سنّية هذا الترجيع، فذهب إلىٰ مشروعيته المالكية والشافعية خلافًا للحنفية والحنابلة[6].

وقد وجَّه القائلون بعدم المشروعية ما جاء من رواية أبي محذورة بأنها محمولة علىٰ جانب مصلحي، فقيل عما ورد عن أبي محذورة من أمره ﷺ بالترجيع بأن

---

(١) هو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة. انظر: مواهب الجليل (٢/ ٤٠٢)، فتح العزيز (٣/ ٢٤٦)، الإنصاف (٣/ ٣٤٤).

(٢) وهو مذهب الحنفية إن لم يُضعفه، واختاره بعض الحنابلة، وهو قول عددٍ من الصحابة والتابعين. انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ١٣٣)، الاستذكار (٤/ ٢٣٥)، بدائع الصنائع (٢/ ٧٩)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٧٥)، الإنصاف (٣/ ٣٤٤).

(٣) انظر: القبس لابن العربي (٢/ ٢٦٦).

(٤) انظر: تحفة المحتاج (١/ ٤٦٨).

(٥) أخرجه مسلم (٣٧٩).

(٦) انظر: فتح القدير (١/ ٢٤١)، البيان والتحصيل (١/ ٤٣٥)، مغني المحتاج (١/ ٣٢١)، المغني (١/ ٢٩٤).

ذلك كان تعليمًا له لكيفية الأذان فظنه ترجيعًا[1]. أو ليحصل له الإخلاص لأن نطقه سرًّا ليس كنطقه علنًا، وخَصَّ أبا محذورة لأنه لم يكن مقرًّا بهما يومئذٍ[2].

- **جهر الإمام بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة،** فقد ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ عدم مشروعية الجهر بالبسملة، خلافًا للشافعية[3]، وقد أجاب من لا يرىٰ المشروعية بأن ما ورد من جهر النبي ﷺ بالبسملة في الصلاة محمول علىٰ التعليم[4].

- **الجهر بالذكر بعد الصلاة،** فقد ذهب الشافعي إلىٰ استحباب أن يخفي الإمام والمأموم ذلك، إلا أن يكون إمامًا يتعلم منه فيجهر به، وحَمَل ما جاء من رفع الذكر علىٰ ذلك، فيقول:

(وأي إمامٍ ذكر الله بما وصفتُ جهرًا أو سرًّا أو بغيره فحسن، وأختار للإمام والمأموم أن يذكرا الله بعد الانصراف من الصلاة ويخفيان الذكر، إلا أن يكون إمامًا يجب أن يتعلم منه فيجهر حتىٰ يرىٰ أنه قد تعلم منه.. وأحسب ما روىٰ ابن الزبير من تهليل النبي ﷺ وما روىٰ ابن عباس من تكبيره كما رويناه، وأحسبه إنما جهر قليلًا

(١) انظر: الهداية شرح البداية (١/ ١٠١). والمقصود بذلك ما قاله الطحاوي في معاني الآثار (١/ ١٣١): (فاحتمل أن يكون الترجيع الذي حكاه أبو محذورة إنما كان لأن أبا محذورة لم يمد بذلك صوته على ما أراد النبي ﷺ منه، فقال له النبي ﷺ: ارجع وامدد من صوتك). وانظر: فتح القدير (١/ ٢٤٢).

(٢) انظر: المغني (١/ ٢٩٤)، وقيل غير ذلك من تأويلات. انظر: شرح التلقين للمازري (١/ ٤٣٥).

(٣) يسن الإسرار بهما عند الحنفية والحنابلة، وليست سنة مطلقًا عند المالكية، ويسن الجهر بها عند الشافعية. انظر: الهداية شرح بداية المبتدي (١/ ٤٩)، روضة الطالبين (١/ ٢٤٢)، شرح مختصر خليل للخرشي (١/ ٢٨٩)، الإقناع (١/ ١١٥).

(٤) انظر: الهداية شرح البداية (١/ ٥٠).

ليتعلم الناس منه وذلك)[1]. وقد استدل الإمام علىٰ ذلك بأن عامة المرويات ليس فيها ذكر الجهر، فحمل ما روي من الجهر علىٰ معنىٰ التعليم.

- **الحجامة للصائم**، فقد وقع خلاف بين العلماء في حكم الحجامة للصائم[٢]، وقد استدل من يرىٰ عدم الفطر بما روي عن أنس رضي الله عنه أنه سئل: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: (لا، إلا من أجل الضعف)[٣]. فجعلوا المعنىٰ في النهي معنىٰ معقولًا، خلافًا لمن يرىٰ الفطر به.

- **النهي عن اشتمال الصماء**[٤]، فهو متعلقٌ بالاشتمال الذي قد تنكشف معه العورة، وكما قال الإمام أحمد: (واشتمال الصمَّاء إذا كان عليه قميص فأخرج إزاره من تحت يده فألقاه علىٰ كتفه لم تكن تلك الصمّاء، وإنما الصماء إذا صنع ذلك وليس علىٰ الرجل إزار، يبدو شِقَّه وعورته)[٥].

- **ترجيح معقولية النص أو كونه تعبديًا**، ومن تأثير المقصد في تحديد المعنىٰ المراد من النص تحديده للحكم المستفاد من النص: هل هو حكم تعبدي أو معقول المعنىٰ.

ومن ذلك ما جرىٰ من خلافٍ بين معاوية وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم في تنصيف صاع البر، فعن أبي سعيد الخدري، قال: كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله ﷺ

---

(١) الأم (١/ ١٥١).

(٢) ذهب الجمهور إلى عدم نقضه للصوم خلافًا للحنابلة. انظر: فتح القدير (٢/ ٣٣٠)، الفواكه الدواني (١/ ٣٠٨)، مغني المحتاج (٢/ ١٦٠)، المغني (٣/ ١٢٠).

(٣) أخرجه البخاري (١٩٤٠). وانظر: تبيين الحقائق (١/ ٣٢٣)، حاشية العدوي على كفاية الطالب (١/ ٤٤٧)، المجموع شرح المهذب (٦/ ٣٥٠).

(٤) روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن اشتمال الصماء. أخرجه البخاري (٣٦٧) ومسلم (٢٠٩٩) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٥) زاد المسافر لغلام الخلال (١/ ١٤٢).

زكاة الفطر، عن كل صغير وكبير، حر أو مملوك، صاعًا من طعام، أو صاعًا من أقط، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من تمر، أو صاعًا من زبيب. فلم نزل نخرجه حتىٰ قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجًا أو معتمرًا فكلَّم الناس علىٰ المنبر، فكان فيما كلَّم به الناس أن قال: (إني أرىٰ أن مُدَّين من سمراء الشام، تعدل صاعًا من تمر). فأخذ الناس بذلك. قال أبو سعيد: (فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه أبدًا ما عشت)[1].

- **مراعاة أحوال المخاطبين،** ومن أثر المقصد في تحديد المعنىٰ المراد من النص ما قاله ابن تيمية: (ولهذا يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة: الرخصةُ له في أشياء يستَغنِي بها عن المحرم، ولمن وَثق بإيمانه وصبره: النهيُ عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل. ولهذا يُستحبُّ لمن وثق بإيمانه وصبره من فعل المستحبات البدنية والمالية، كالخروج عن جميع ماله مثل أبي بكر الصديق ما لا يُستَحبُّ لمن لم يكن حاله كذلك، كالرجل الذي جاءه ببيضة من ذهب، فحذفه بها، فلو أصابته لأوجعته. ثم قال: «يذهب أحدكم فيخرج ماله، ثم يجلس كلًا علىٰ الناس»)[2].

(١) أخرجه البخاري (١٥٠٨) ومسلم (٩٨٥).
(٢) القواعد النورانية (٢٤٥).

المبحث الرابع

الاستدلال بالمقصد على الحكم

المقصد عند الفقهاء قد يكون دليلًا علىٰ الحكم، وحجة فيه، وإذا استقرأنا الأحكام الفقهية لمعرفة موقع المقاصد من حيث كونها دليلًا للحكم الشرعي، يمكن أن نجيب عن هذا بتقسيم ذلك إلىٰ حالات:

الحالة الأولى: دليل حكم المسألة:

وذلك بأن يكون المقصد هو الدليل الذي استند إليه الحكم الفقهي، وهذا الدليل قد يكون:

أ- من قبيل القواعد الشرعية الكلية التي هي من المقاصد، كالضرورة تبيح المحرمات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، ولا ضرر ولا ضرار، والمشقة تجلب التيسير، وكسد الذرائع، وحفظ الحقوق، ومن نماذج ذلك:

- **حفظ الحقوق،** ومن أمثلته: أن القاتل يحبس إن كان صاحب الدم صبيًّا حتىٰ يبلغ، ولا يترك كصاحب الدين، لأنه لا يُؤمن هربه فيؤدي إلىٰ تضييع الحق[1]. ويجوز فرض الرزق للقضاة، لأن بالناس حاجة إليه، ولو لم يجز لتعطلت الحقوق[2].

- **سد الذرائع،** ومن أمثلته: حرمان القاتل من الميراث، فهو نوع مؤاخذة معقولة في منهج السياسة المصلحية؛ فلو لم يُحرَم منه فقد يستعجل الإرث بقتل مورِّثه[3].

---

(١) انظر: الشرح الكبير لابن أبي عمر (٢٥/ ١٤٤).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٨/ ٢٨١).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (٤/ ٩٦)، المغني (٦/ ٣٦٥).

وفي قتل الجماعة بالواحد، فالتحقيق أن استيفاء النفوس بالنفس الواحدة قضي به لنوع مصلحة كلية ترجع إلىٰ حقن الدماء[١]. ومثله قطع الأيدي باليد الواحدة فلو لم تقطع لسهل الاستعانة بشريك فتبطل الحكمة من مشروعية القصاص[٢].

- **الحاجة**: ومن أمثلتها: قبول شهادة النساء فيما لا يطَّلعُ عليه الرجالُ غالبًا، فيكتفىٰ بالنساء علىٰ خلاف الأصول، لمسيس الحاجة[٣]. ومن تَرَكَ نفقة القريب مدة فلا يلزمه التعويض؛ لأن مقصود النفقة هو الحاجة وإحياء النفس وقد حصلت في الماضي بدونها[٤].

- **دفع الضرر**، ومثاله: عدم انعزال القاضي بموت المُولي له، لأن فيه ضررًا علىٰ المسلمين بتعطل مصالحهم[٥].

- **رفع المشقة**، ومن أمثلته: عدم وجوب الترتيب في الصلوات المقضية إن كان أكثر من يوم وليلة لئلا يقع الناس في حرج شديد[٦]. ولا تبطل الصلاة بانكشاف يسير العورة، لأن اليسير يشقُّ الاحتراز منه[٧].

- **منع التعدي**، ومن أمثلته: إن حفر بئرًا في ملك نفسه أو ملك غيره بإذنه لم يضمن، لأنه غير متعدٍّ، وكذلك لو حفرها في مَواتٍ، أو وضع حولها حجراً ونحوه، فإن حفره في طريق ضيق فعليه الضمان، لأنه متعدٍّ[٨].

---

(١) انظر: تحصين المآخذ (٤/ ٢٢)، البناية شرح الهداية (١٣/ ١٢٥)، الشرح الكبير لابن أبي عمر (٢٥/ ٤٥). وانظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (٢٥٢، ٢٧٩).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٥/ ١٦٢)، التحقيق والبيان للأبياري (٣/ ٤٤٠).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ١٨٦).

(٤) انظر: الشرح الكبير (٢٤/ ٤١٦).

(٥) انظر: الشرح الكبير (٢٨/ ٢٨٨).

(٦) انظر: تبيين الحقائق للزيلعي (١/ ١٨٧).

(٧) انظر: الشرح الكبير (٣/ ٢٢١).

(٨) انظر: الشرح الكبير (٢٥/ ٣٢١).

- **استقامة أمور الناس**: ومن أمثلته: القضاء فرض كفاية، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فكان واجبًا عليهم كالجهاد والإمامة[(١)].

ب- وقد يكون الدليل من قبيل المقاصد الجزئية، ومن ذلك:

- **تجنّب التعذيب**: كقولهم: يكره أن يكسر عنق الحيوان أو أن يسلخه، لما فيه من تعذيب الحيوان[(٢)].

- **حفظ الكرامة والترفّع عن المهانة والابتذال**: ومن أمثلته: منع الخيار في النكاح، لعدم الحاجة، ولأن فيه ابتذالًا للمرأة وضررًا لها[(٣)]. ومنه كراهة النثار لأن: (النثار يؤخذ نهبة ويزاحم عليه، وربما أخذه من يكرهه صاحبه، وفي ذلك دناءة وسقوط مروءة)[(٤)].

واستدلَّ المالكية بهذا المقصد علىٰ قولهم في عدم لزوم اليمين علىٰ الدعاوىٰ القضائية، إلا إن كان بين المدعي والمدعىٰ عليه خلطة علىٰ خلافٍ بينهم في تفسير هذه الخلطة، وذلك دفعًا لابتذال ذوي الأقدار والهيئات[(٥)].

- **الترغيب في الإسلام**: ومن أمثلته: منعُ الإمامِ أحمد من فداء النساء بالمال، لأن في بقائهن تعريضًا لهن بالإسلام، وجوَّز أن يُفَادىٰ بهنَّ أسارىٰ المسلمين، لأن فيه استنقاذًا لمسلمٍ بيقين، فجاز تفويت هذا الغرض لأجله[(٦)].

---

(١) انظر: الشرح الكبير (٢٨/ ٢٥٦).
(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٧/ ٣٣١).
(٣) انظر: الشرح الكبير (٢٠/ ١٠٧).
(٤) البيان للعمراني (٩/ ٤٩٣).
(٥) انظر: الفروق (٤/ ١٥٣)، وفي معتمد المالكية انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٧/ ١٥٥).
(٦) انظر: الشرح الكبير (١٠/ ٨٧).

- **التأثر بذميم الأخلاق،** ومن ذلك: كراهة رضاع الحمقاء، لئلا يؤثر ذلك على الولد[1].

- **الزجر**: ومن ذلك قولهم: لا يجوز إقامة الحدود في المساجد، فإذا أقيم سقط الفرض لحصول الزجر[2].

- **مراعاة أحوال النفوس،** ويدخل تحت ذلك مقاصد كثيرة، منها:

التشفّي: ومن ذلك: إن كان من له القصاص غير مكلَّف فليس للولي أن يستوفيه لأن قصد القصاص التشفي ودرك الغيظ ولا يحصل بفعل غيره[3].

دفع المنة، ومن أمثلته: (إن قال بعض الورثة: أنا أكفّنه من مالي، وقال بعضهم بل يُكفَّن من التركة، كُفِّن من التركة؛ لأن في كفنه من مالِ بعض الورثة منّةٌ منه على الباقين فلم يلزمه قبولها)[4].

مراعاة ما تعافه النفس: ومن أمثلته، أن: (من أمكَنه أن يتوضأ ثم يجمع الماء ويشربه لم يلزمه لأنَّ النفس تعافه)[5]. فله دفعًا لما تعافاه النفس أن يتيمّم.

ومن أمثلته أيضًا، أن من يخدم الزوجة من النساء أو من محارمها: (هل تجبر المرأة على أن يكون من اليهود أو النصارى؟ فيه وجهان.. الثاني: لا تجبر على خدمتهم لأن النفس تعاف من استخدامهم)[6].

---

(١) انظر: الشرح الكبير (٢٤/ ٢٨٥).
(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٦/ ١٨٣-١٨٤).
(٣) انظر: الشرح الكبير (٢٥/ ١٤٤).
(٤) البيان للعمراني (٣/ ٤٠).
(٥) الإقناع للحجاوي (١/ ٥١).
(٦) البيان (١١/ ٢١٢).

الصيانة ودفع التشويه: ومن ذلك: تغميض بصر الميت، لأن في ذلك صيانة الميت ونفي التشويه عنه[1].

دفع الوحشة: ومن أمثلته: (ويكره أن تُزفَّ إليه امرأتان في ليلة واحدة، لأنه لا يمكنه أن يوفيهما حقَّ العقد معًا، وإذا أقام عند إحداهما استوحشت الأخرىٰ)[2].

دفع كسر النفس: ومن ذلك: (ويقدم الرؤية والإرسال علىٰ الخطبة كيلا يشاهدها بعد الخطبة فلا تعجبه فيتركها ويكسرها ويكسر أولياءها بزهده فيهم)[3].

وهذه المقاصد المتعلقة بمراعاة أحوال النفس كثيرة، ولها حضور في فروع فقهية كثيرة، غير أنه يلحظ في غالب هذه الفروع المتعلقة بها أمران:

الأول: أنه يستدل بهذه المقاصد عليها، ولا يعلّق الحكم بها.

الثاني: أن هذه الفروع لا تُعارض بنصوص أو قواعد أو مصالح قوية، ولهذا يتقوىٰ الحكم بالاستدلال بمثل هذه المقاصد لعدم المعارض من جهة، كما أنها قد تتقوىٰ بكونها موافقة لقواعد شرعية أخرىٰ كتمسكها بأصل الإباحة، أو تحقيقها للعدل، ونحو ذلك. وهي متفاوتة في قوتها، فتلحظ أن مقصد دفع المنة مثلًا من أقواها، ولهذا يؤثر في جملة من الأحكام الثابتة كعدم لزوم الطهارة فيما يكون فيه منّة علىٰ الشخص بسبب قرض أو هبة.

الحالة الثانية: المفاضلة بين الأحكام:

ومن أمثلة الاستناد إليها في التفضيل:

- **تفضيل الجهاد**، قال الإمام أحمد: (والذين يقاتلون العدو هم الذين يدافعون

---

(١) انظر: شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب (١/ ٨٠).

(٢) البيان (٩/ ٥٢٠).

(٣) القواعد الكبرى (٢/ ٢٥٢).

عن الإسلام، وعن حريمهم، فأيُّ عملٍ أفضل منه)[1].

- **أفضلية النكاح علىٰ التفرغ للعبادة**، لأن مصالح النكاح أكثر[2]، وأما من لا شهوة له فالتفرغ للعبادة أفضل؛ لأنه لا يحصل مصالح النكاح[3].

- **تفضيل الفرض الكفائي علىٰ العيني**، وذلك عند بعض الفقهاء؛ لأن فاعله ساعٍ في صيانة الأمة كلها عن المأثم[4].

الحالة الثالثة: إلحاق بعض الفروع بالأحكام:

ومن الاستناد إلىٰ المقاصد في الاستدلال: أن يعتمد علىٰ مقصد الحُكم في إثبات الحكم في الفرع محل الخلاف، فيكون المستند في الحكم علىٰ الصورة محل التردد هو الاعتماد علىٰ المقصد نفسه فيجعلها مندرجة تحته، أو خارجة منه. ومن الفروع الفقهية في ذلك:

- **الغزو مع كلِّ إمام**، قال الإمام أحمد: (أرأيتم لو أنَّ الناس كلهم قعدوا كما قعدتم، من كان يغزو؟ أليس كان قد ذهب الإسلام)[5]. فاستدل الإمام بمقصد الجهاد وما يترتب علىٰ تركه من مفاسد في دخول صورة الغزو مع أئمة الجور في مشروعية الجهاد.

---

(١) انظر: المغني (٩/ ١٩٩). وانظر: مسائل الإمام أحمد لابن هانئ (٣٦٣-٣٦٤)، مسائل الإمام أحمد لعبد الله بن أحمد (٢٢٢)، مسائل الإمام أحمد وإسحاق لحرب الكرماني (٢٩٢).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٠/ ١٦).

(٣) انظر: الشرح الكبير (٢٠/ ١٧).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢٢)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٦٤).

(٥) المغني لابن قدامة (٩/ ٢٠٠). وانظر: مسائل الإمام أحمد لابن هانئ (٣٥٧). وانظر: قدوة الغازي لابن أبي زمنين (٢٢٤).

- **مشروعية تقليد الشخص للمؤذن في أحكام الصلاة والصيام**، وذلك بدليل: (أنَّ الأذان مشروع للإعلام بالوقت، فلو لم يجز تقليد المؤذن لم تحصل الحكمة التي شرع الأذان من أجلها)[1].

- **عدم اشتراط العدالة في ولي النكاح**، وهو مسلكٌ عند بعض الفقهاء: (لأن الولاية عمادها الشفقة والحمية عن النسب والأنفة والفسق لا يؤثر في ذلك)[2]، إذ: (الفاسق مشفقٌ طبعًا ومدركٌ لوجوهها عقلًا)[3]، كما أنه: (يغار علىٰ نفسه لبنته كما يغار العدل، بل لعله يغار أكثر لما قد رأىٰ من ذلك وعرفه)[4].

- **رد القول باشتراط المحدَّد في القصاص**، وهو ردٌ من الجمهور علىٰ قول الحنفية بأن القصاص لا يكون إلا بالمحدَّد دون المثُقَّل، بأن هذا يؤول إلىٰ خرم قاعدة حفظ الدماء في الشريعة، ويؤثر علىٰ مقصد الزجر، فالقتل بالمثقل ليس أمرًا نادرًا أو عسيرًا حتىٰ يستثنىٰ من القصاص[5].

الحالة الرابعة: الاستدلال بمقصود العقد:

ومن مسالك الاستدلال بالمقاصد الاستدلال بمقصود العقد ومعناه، وهو شائع عند الفقهاء، وهو يختلف عن مقصود الحكم، فالمراد أن يستدل علىٰ حكم شيء بأن طبيعة هذا الشيء تقتضي أمرًا ما، فيقرر أن إباحة هذا الشيء أو تحريمه أو

---

(١) المغني (١/ ٢٨٠-٢٨١).

(٢) القبس لابن العربي (٣/ ٤٢). وهذا مذهب الحنفية والمالكية وهو قول عند الشافعية ورواية عند الحنابلة، وذهب الشافعية والحنابلة إلى اشتراط العدالة. انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٢٣٩)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٣/ ٥٦٩)، روضة الطالبين (٧/ ٦٤)، المغني (٧/ ٢٢)، الإقناع للحجاوي (٣/ ١٧٣).

(٣) انظر: تحصين المآخذ (٣/ ١٦٩).

(٤) عيون الأدلة لابن القصار (٥/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٥) انظر: قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني (٢/ ٢٤١).

وجوبه لا تتحقق إلا به، فهو في الحقيقة ليس من قبيل المصالح والمفاسد التي يقوم عليها بناء المقاصد، ونذكرها هنا ليكتمل البحث وليتصور الفرق بينه وبين غيره، ومن أمثلة ذلك:

- قول بعض الفقهاء :(أن الاعتبار في الرضاع أن تقع به التغذية وهذا لا يوجد في السعوط)[1].

فهو يستدل بأن الرضاع حقيقته في التغذية، وليس أن مقصود التشريع في الرضاع هو التغذية، وبناءً علىٰ مقصود العقد أو حقيقته حكم بأنه لا يتحقق في السعوط.

- ومن ذلك قول بعض الفقهاء عن الذبيحة أنه: (لو ذبحها من القفا ثم استوفىٰ القطع وأنهر الدم وقطع الحلقوم والودجين لم تؤكل عند علمائنا، وقال الشافعي تؤكل، لأن المقصود قد حصل، وهذا ينبني علىٰ أصلٍ نحققه لكم، وهو أن الذكاة وإن كان المقصود بها إنهار الدم ولكن فيها ضربٌ من التعبد والتقرب إلىٰ الله سبحانه)[2].

فهو بنىٰ الحكم علىٰ تحقق مقصود الذبح بمعنىٰ تحقق ماهيته، وأن هذا تحقق ولو جاء الذبح من القفا.

- ومنه قولهم: (إذا ذبح الرجل أضحيته يوم الأضحىٰ فعقَّ بها عن ولده لم تجزئه، لأن المقصود من العقيقة إراقة الدم، وهو في الأضحية، فأما لو ذبح أضحيته يوم النحر وأقام بها سنة الوليمة في عرسه أجزأه، لأن المقصود في الأضحية إراقة الدم وقد وقع موقعه، والمقصود في الوليمة إقامة السنة بالأكل وقد وجد ذلك بالفعل)[3].

---

(١) شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب، كتاب النكاح (٢٨٠). والسعوط هو ما يصب في الأنف. انظر: طلبة الطلبة للنَّسفي (٤٩).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٨-٢٩).

(٣) القبس لابن العربي (٢/ ٣٩٢).

فقوله: (المقصود من العقيقة هو إراقة الدم) لا يعني به الحكمة من التشريع، وإنما حقيقة الذبح الذي شُرع لحكمة التعبد وتعظيم شعائر الله إنما تتحقق بإراقة الدم، وبناءً علىٰ ذلك فلا يجوز أن يجمع بين دَمَين في دمٍ واحد، بخلاف الوليمة التي لا يقصد بها التعظيم والتعبد وإنما الأكل، فيمكن أن يجمع بينها وبينه.

الحالة الخامسة: تخصيص عموم الحكم:

وذلك بأن يستند إلىٰ مقصد الحكم في تخصيص العموم الوارد في الحكم، ومن الفروع المتعلقة به:

- **تخصيص إقامة الحدود بالإمام**، فقالوا: لا يقيم الحد إلا الإمام، لأنه حق الله ويفتقر إلىٰ الاجتهاد، ولا يؤمن من الحيف، فوجب أن يوكل إلىٰ الإمام[(١)]. مع أن الأصل العموم، لكنه خُصَّ مراعاة لمثل هذا المقصد.

- **تخصيص إقامة الحد في الزنا بوطء الأحياء**، فإذا وطئ الميتة فلا حد عليه في الوجه الثاني لأن الحد شرع للزجر، ولا حاجة لزجر مثله لأن هذا مما تعافه النفوس[(٢)].

- **إسقاط القصاص عن المتأول الذي يعتقد الإباحة**، لأن حكمة القصاص هي الزجر، ولا يحصل في معتقد الإباحة[(٣)].

- **صحة تصرف السفيه والصغير المميز في الشيء اليسير**: (لأن الحكمة الحاملة علىٰ الحجر عليهما خوف ضياع مالهما بتصرفهما، وذلك في اليسير مفقود)[(٤)].

---

(١) انظر: الشرح الكبير (٢٦/ ١٧٠).
(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٦/ ٢٩٢).
(٣) انظر: الشرح الكبير (٢٥/ ٥٩).
(٤) الممتع في شرح المقنع لابن المنجَّى (٢/ ٣٧٨).

- مَنعُ من رُخِّص له الفطر في رمضان كالمريض والمسافر من صيام غيره في رمضان: (لأنَّ الفطر أبيح تخفيفًا فإذا لم يريدا التخفيف لزمهما الإتيان بالأصل)[1].

فقد يقال بالعموم في كل هذه المسائل، لكن المقصد خَصَّص عموم كل مسألة بناءً علىٰ خروج بعض الأفراد من تحقيق الغاية التي شرع الحكم من أجلها.

الحالة السادسة: القياس على الحكمة:

ومن صور الاستدلال بالمقاصد القياس علىٰ الحكمة، وهو من أنواع القياس المعتبر، فيقاس علىٰ المصالح الكلية كما يقاس علىٰ العلل، يقول الغزالي: (يجوز عندنا أن ينصب الشرع سببًا لحكم بعلةٍ ومصلحة، فينصب لذلك الحكم سببًا آخر إذا وجدت عين تلك المصلحة، ويكون ذلك قياسًا، ويجوز أن ينوط حُكمًا بسبب لعلَّة، فينوط بذلك السبب بعينه حكمًا آخر إذا استوت المناسبة فيهما، وكل ذلك من مسالك القياس)[2].

ويقول ابن عاشور مؤكدًا قطعية صحة هذا القياس: (ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياسِ مصلحةٍ كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم علىٰ كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولىٰ بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي)[3].

---

(١) الممتع في شرح المقنع لابن المنجَّى (٢/ ١٧).

(٢) تحصين المآخذ (٢/ ٤٦٢-٤٦٣). وانظر في نفس المعنى: المستصفى (٣٣٠)، نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٠٢، و٥٧٥)، الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٢٥٩).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٠٩). وانظر أيضًا في هذا المعنى (٣٥٠-٣٥١).

فالفرق بين القياسين هو: (أن الفرع والأصل في القياس العادي يشتركان في نوع المصلحة، بمعنىٰ أن المصلحة الموجودة في الأصل والفرع من نوع واحد، وحكم الفرع من نوع حكم الأصل، في حين أن القياس في المرسلة متعلّق بجنس الوصف في جنس الحكم، وهو قياس القواعد والمصالح، فليست علَّة الفرع من نوع علة الأصل، بل من جنسها، كما أن حكم الفرع فيه من جنس حكم الأصل وليس من نوعه)[1].

ومن الأمثلة في ذلك:

- **جواز إخراج الذهب عن الفضة والعكس،** لأن المقصود من أحدهما يحصل بإخراج الآخر: (إذ لا فائدة باختصاص الإجزاء بعينٍ، مع مساواة غيرها لها في الحكمة، وكون ذلك أرفق بالمعطي والآخذ، وأنفع لهما، ويندفع به الضرر عنهما)[2].

- **قيام النسوة الثقات مقام المحرم في سفر المرأة،** فقد احتج الغزالي لجواز ذهاب المرأة مع النسوة الثقات بلا محرم لحج الفريضة[3] بالقياس علىٰ الحكمة، وذلك أن الحكمة من وجود المحرم ترجع لواحدة من ثلاث علل:

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان (١٠٣)، وانظر: (١٠٦).

(٢) المغني (٣/ ٤١).

(٣) هذا مسلك المالكية والشافعية، خلافًا لمن منع ذلك مطلقًا وهم الحنفية والحنابلة، وفي وجهٍ ضعيف عند الشافعية يجوز سفرها لوحدها في الحج، وتوسع بعضهم فأجاز سفرها مطلقًا مع النساء الثقات، وأجازه غيره مطلقًا إن كان الطريق آمنًا، انظر: فتح القدير (٢/ ٤٢٠)، الفواكه الدواني (١/ ٣٥٢)، الحاوي الكبير (٤/ ٣٦٣)، المجموع شرح المهذب (٨/ ٣٤٠-٣٤٢)، المغني (٣/ ٢٢٨-٢٣٠)، وجوَّز الباجي سفرها مطلقًا في القوافل الكبيرة، ونُسب له جوازها مطلقًا لغير الشابة. انظر: المنتقى للباجي (٣/ ٨٢)، شرح صحيح مسلم للنووي (٩/ ١٠٤)، إكمال المعلم (٤/ ٤٤٦)، كما حكى بعض العلماء الاتفاق على تحريم ذلك في غير السفر للحج الفريضة، أو الضرورة كالهجرة. انظر: إكمال المعلم (٤/ ٤٤٦)، شرح صحيح مسلم للنووي (٩/ ١٠٤)، فتح الباري (٤/ ٧٦)، (٢/ ٥٦٨).

العلة الأولىٰ: خشية وقوع الخلوة بها، فلا بد من مَحرَم ليمنع ذلك، وهذا لا يرتفع بالنسوة، إذ خلوة الواحد بالنسوة محرمة، غير أن الغزالي انتقد هذه الحكمة بأن الخلوة ليست لازمة في سفر المرأة.

العلة الثانية: وقوع الزنا باستمالتهن، وانتقد أيضًا هذه الحكمة بأن المرأة مؤتمنة شرعًا علىٰ نفسها.

العلة الثالثة: هجوم الفساق عليهنَّ، وهذا هو الراجح عنده، وبناءً علىٰ ما قرره من الحكمة من اشتراط وجود المحرَم في السفر قاس عليها الجمع من النسوة[1].

يقول ابن العربي مؤكدًا موقف الغزالي: (قال علماؤنا: فائدة ذكر النبي ﷺ المحرم: القيام بحفظ المرأة والذب عنها، فإذا كانت رفقة مأمونة فيها نساء تآلفن، وكان الحفظ موجودًا لهن، فلمَّا وجد المحرم فيهن جاز السفر لهن)[2].

- **القياس علىٰ الرخصة**، وقد توسع بعض الفقهاء فقاسوا علىٰ الحكمة حتىٰ في باب الرخص[3]، يقول القرافي مستدلاً لذلك: (حجة الجواز أن قواعد الشرائع مراعاة الحِكم والمصالح، فإذا استثنىٰ الشارع صورةً لحكمة ثم وجد صورة أخرىٰ تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرًا للحكم والمصالح، وهذا مراعاة التخصيص؛ فإن إبقاء العموم علىٰ عمومه اعتبار لغوي، ومراعاة المصالح اعتبار شرعي، والشرعي مقدم علىٰ اللغة)[4].

---

(١) انظر: تحصين المآخذ (٢/ ١٣٤-١٣٦).

(٢) القبس (٤/ ٣٦٨). ومراده: فلما وجد معنى المحرم فيهن.

(٣) في حكم القياس على الرخص، أو على ما جاء على خلاف القياس، أحوالها ومذاهب الفقهاء فيها، انظر: المهذب في أصول الفقه المقارن لعبد الكريم النملة (٥/ ١٩٩٦-٢٠٠٠).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٢٢٩-٢٣٠).

ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن تيمية مستدلًا علىٰ جواز بيع المغيبات في الأرض مع وجود غررٍ فيها: (وأحمد وغيره من فقهاء الحديث يجوِّزون العرايا مع ما فيها من المزابنة، لحاجة المشتري إلىٰ أكل الرطب، أو البائع إلىٰ أكل الثمر، فحاجة البائع هنا أوكد بكثير)[1].

- **قياس الجورب علىٰ الخفين في مشروعية المسح**، بجامع الحاجة وهي مصلحة عامة، يقول ابن تيمية مبينًا هذا الاستدلال: (من المعلوم أن الحاجة إلىٰ المسح علىٰ هذا كالحاجة إلىٰ المسح علىٰ هذا سواء، ومع التساوي في الحكمة والحاجة يكون التفريق بينهما تفريقًا بين المتماثلين، وهذا خلاف العدل والاعتبار الصحيح)[2].

- **إباحة الفطر للمجاهد في الحضر قياسًا علىٰ المسافر**، لأنه أشد مشقة وأولىٰ بالرخصة، يقول ابن القيم: (فلو اتفق مثل هذا في الحضر وكان في الفطر قوة لهم علىٰ لقاء عدوهم فهل لهم الفطر؟ فيه قولان أصحهما دليلًا: أن لهم ذلك، وهو اختيار ابن تيمية، وبه أفتىٰ العساكر الإسلامية لما لقوا العدو بظاهر دمشق، ولا ريب أن الفطر لذلك أولىٰ من الفطر لمجرد السفر، بل إباحة الفطر للمسافر تنبيهٌ علىٰ إباحته في هذه الحالة، فإنها أحق بجوازه، لأن القوة هناك تختص بالمسافر، والقوة هناك له وللمسلمين، ولأن مشقة الجهاد أعظم من مشقة السفر، ولأن المصلحة الحاصلة بالفطر للمجاهد أعظم من المصلحة بفطر المسافر، ولأن الله تعالىٰ قال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]. والفطر عند اللقاء من أعظم أسباب القوة)[3].

وهذا القياس في الحقيقة مشكل جدًّا؛ لأن المشقة في السفر لا يمكن أن يقاس عليها، وإلا لقيل بمشروعية القصر فيما هو أشد من السفر في المشقة، وهذا لا يمكن

---

(١) القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية (١٨١)، وانظر: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٤٠٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢١٤).

(٣) زاد المعاد (٢/ ٥٠-٥١).

أن يقول به أحد، فالسفر رخصة وضعها الله لعباده فلا يستقيم إلحاق ما هو أشد منها مشقة بها، ففيها جانب تعبدي لا يمكن تحقق القياس فيه، ولهذا فمستند هذا الحُكم يجب أن يكون متعلقًا بدليل آخر كوجود ضرورة لدفع العدو، أو الاستدلال بالسنة علىٰ مشروعية الفطر لأجل الجهاد مطلقًا.

الحالة السابعة: دفع التعارض بين المصالح والمفاسد:

ومن الاستدلال بالمقاصد: الرجوع إليها عند التعارض بين المصالح والمفاسد باختيار أرجح المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، وهذا من أدق النظر الفقهي؛ لأن من السهل أن تُغلَّب جانب المصلحة فيقال بالإباحة، أو تُغلَّب جانب المفسدة وتقول بالتحريم. إنما محك الأمر في سر ترجيح جلب المصلحة أو دفع المفسدة، بحيث يكون هذا منهجًا موزونًا مطردًا في كل المسائل يعرف بواسطته ما يستحق الترجيح من جلب المصلحة أو دفع المفسدة.

ومن ذلك حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل)[1].

فقد استشهد به أكثر الفقهاء علىٰ تغيّر حكم حضور النساء للمساجد بسبب اختلاف الزمان وحدوث الفتنة، علىٰ تفاوت بينهم في حكم ذلك، فيخصص بعضهم الحكم بالكراهة لبعض النساء، أو بعض المواضع، أو بالمنع للنساء جميعًا[2].

---

(١) أخرجه البخاري (٨٦٩) ومسلم (٤٤٥).

(٢) فعند المالكية: تمنع الشواب من الخروج إلى العيدين والاستسقاء ولا يمنعن من المساجد، وعند الشافعية: يكره حضور المساجد للشواب أو من يشتهى، ويكره لزوجها أن يمكنها من ذلك، وعند الحنفية يمنعن مطلقًا. انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٣٢)، فتح القدير لابن الهمام (١/ ٣٦٥)، البيان والتحصيل (١/ ٤٢١)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٧٦)، المجموع شرح المهذب (٤/ ١٩٨-١٩٩)، أسنى المطالب (١/ ٢١٠).

وهذا المسلك مبني علىٰ ملاحظة غلبة المفاسد علىٰ المصالح، فالحكم في العهد النبوي كان مبنيًّا علىٰ مصلحة أعظم ثم تغير الحال فيتغير الحكم، وهو مسلك لم يرتضه آخرون ورأوا أن الحكم باقٍ، وأنه يكره لزوجها أن يمنعها إذا استأذنت المسجد ما لم يخش فتنة، فجعلوا المنع متعلقًا بمن خشي منه أو عليه الفتنة، ولا يكون تغير الناس هنا سببًا لتغير الحكم علىٰ سبيل العموم[1].

ومن التطبيقات الفقهية، ما روىٰ عبد الله بن الإمام أحمد من جواب الإمام عن رجلٍ يُؤذِّن في صومعته فربما وقع عينه علىٰ بعض النساء: (فقال: يجتنب الأذان فوقها، يؤذن أسفل، ولا يشرف علىٰ نساء المسلمين، لا يفعل ذلك)[2]، فقد تعارض هنا مشروعية الأذان فوق مكان عالٍ لإبلاغ الصوت ودفع مفسدة النظر، فغلَّب الإمامُ ملاحظة المفسدة.

وقال عبد الله: (سألت أبي عن الجنازة معها نوائح أو صوائح تتبع؟ قال: قال الحسن: لا ندع حقًّا لباطلٍ)[3]. فلم يلتفت هنا إلىٰ مفسدة مصاحبة المنكر تمسكًا بأصل الحكم وتغليبًا لمصلحته علىٰ المفسدة العارضة.

الحالة الثامنة: التأثير على الحكم الوضعي:

وللنظر المصلحي أثر علىٰ الحكم الوضعي كالشروط والأسباب والصحة والفساد، ومن ذلك:

- **نفي اشتراط التساوي في الجرح في القصاص**، فقالوا: وإن جَرحهُ أحدهما جرحًا والآخر مئة، فهم سواء في القصاص والدية، لأنه لا يعتبر في وجوب القصاص

---

(١) وهو مذهب الحنابلة. انظر: المغني (٢/ ٢٧٨-٢٧٩)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٢٦٧)، فتح الباري (٢/ ٣٤٩). وانظر مناقشة مفصلة في ترك الاحتجاج بحديث عائشة عند ابن حزم في المحلى (٢/ ١٧٢-١٧٤)، (٣/ ١١٥-١١٦).

(٢) مسائل الإمام أحمد لعبد الله بن أحمد (٥٥).

(٣) مسائل الإمام أحمد لعبد الله بن أحمد (١٢٨).

علىٰ المشتركين التساوي في سببه، لأن اعتبار التساوي يفضي إلىٰ سقوط القصاص عن المشتركين، وهو يؤدي إلىٰ سقوط الحكمة في عصمة الدماء[1].

- **نفي اشتراط التساوي في صفات الجاني،** فالتفاوت بين الجاني والمجني عليه في العلم والشرف، والغنىٰ والفقر، والصحة والمرض، والقوة والضعف، والكبر والصغر، ونحو ذلك؛ لا يمنع من القصاص، لعموم الأدلة، ولأن اشتراط التساوي في الصفات يفضي إلىٰ إسقاط القصاص بالكلية وتفويت منفعته، فوجب عدم اعتباره[2].

- **الحكم بأن ما نهي عنه شرعًا فهو فاسد،** لأنه: (إذا ورد النهي عنها فقد منع من الإقدام عليها، فقد علم أن لا مصلحة له فيها، أو مفسدتها تربو علىٰ مصلحتها، فلو أفادت المقصود منها عند الإقدام عليها كان ذلك محركًا للنفوس لتعاطيها، ومفسدتها الراجحة تمنع من الإقدام عليها، فيتناقض من قبل الشارع الصارف والباعث، وحِكم الشرع علىٰ خلاف ذلك)[3].

- **بطلان العقود المنهي عنها لحق الله دون ما نهي عنه لحق العباد،** فضابط ما يفسخ من البيوع المحرمة كما يقرر ابن العربي: (أنه متىٰ كان المنع لحق الله تعبدًا فُسخ البيع إجماعًا، ومتىٰ ما كان لحق الآدمي كالعيب والغش فله الخيار، ومتىٰ كان لحق الله ولحق الآدمي فعند كافة العلماء أنه ينفسخ، واختلف علماؤنا فيه علىٰ تفصيل طويل تردد في المسائل، عمدته علىٰ الإطلاق أنه إن قوي حق الآدمي بأن يكون في نهي الشرع عنه رائحة المصلحة ففيه الخيار، وإن قوي فيه حكم التعبد وجب الفسخ)[4].

---

(١) انظر: الشرح الكبير (٢٥/ ٢٦)، شفاء الغليل (٦١٧).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٥/ ١٣٩).

(٣) التحقيق والإيضاح في شرح البيان للأبياري (٢/ ٨٠٨-٨٠٩). وانظر: أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٣٤).

(٤) القبس شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي (٣/ ٣٢٢).

تأثير الدليل المقصدي في الحكم:

تبيّن من أمثلة هذا المبحث أن الدليل المقصدي هو المستند الذي بُنيت عليه كل الفروع السابقة، ويلحظ أن الدليل ليس تبعًا، بل له تأثير سواء أكان هو المستند الأصلي للحكم، أم من الأدلة العاضدة للحكم مع وجود أدلة أخرىٰ، وعليه فتأثير المقصد في الدليل يمكن أن نقسمه إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المقصد التبعي الذي لا أثر له في الدليل، وذلك بأن يكون الحكم مبنيًّا علىٰ النص الشرعي، والمقصد حكمة تابعة غير مؤثرة.

ومن ذلك تحريم الميسر، فيقال إنه محرم لقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة:٩٠]. ثم يقال: ولما فيه من إثارة العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله؛ فهذا المقصد ليس مؤثرًا في الحقيقة علىٰ الحكم، فلولا الآية لما كان ناهضًا علىٰ التحريم وحده.

ومن أمثلته عند الفقهاء، الاستدلال علىٰ وجوب تأجيل دية الخطأ، فهذه الدية تخالف: (سائر المتلفات؛ لأنها تجب علىٰ غير الجاني علىٰ سبيل المواساة له فاقتضت الحكمة تخفيفها عليهم)[1]، وأن هذه الدية تحملها العاقلة، وذلك بسبب: (أن جنايات الخطأ تكثر، ودية الآدمي كثيرة، فإيجابها علىٰ الجاني في ماله يُجحف به، فاقتضت الحكمة إيجابها علىٰ العاقلة، علىٰ سبيل المواساة للقاتل، والإعانة له، تخفيفًا عنه، إذ كان معذورًا في فعله، وينفرد هو بالكفارة)[2].

فهذه الاستدلالات تبعية غير مؤثرة، فالحكم مبني علىٰ أدلة أخرىٰ، ثم بُحث بعد ذلك عن المصلحة المترتبة علىٰ هذا الحكم.

---

(١) المغني لابن قدامة (٨/ ٣٧٥).

(٢) المغني (٨/ ٣٧٨).

النوع الثاني: المقصد الذي يكون هو المستند الوحيد أو الأساسي في الحكم، وذلك بأن يكون الدليل قائمًا في الأصل علىٰ المقصد، فلا يكون ثمّ دليل في المسألة وإنما المعتمد علىٰ المقصد.

النوع الثالث: المقصد الذي يكون عاضدًا لأدلةٍ أخرىٰ في المسألة، فلا يكون هو المستند الوحيد، وإنما يعتمد عليه مع أدلة أو قواعد كلية أخرىٰ.

والأمثلة المذكورة في هذا المبحث كلها من قبيل النوع الثاني والثالث، فهي مقاصد مؤثرة في الاستدلال استقلالًا أو مع الاعتضاد بغيرها، مع التأكيد علىٰ أن المقاصد هي في أصلها ثابتة بأدلة شرعية، فهي إما مقصد منصوص عليه شرعًا، أو مستقرأ من النصوص.

المبحث الخامس

المقصد الذي هو سبب الخلاف

ومن آثار المقصد تأثيره علىٰ الخلاف نفسه، فيكون هو سبب الخلاف بين العلماء، ومن ذلك:

١ - الخلاف في الحكم بين التعبد ومعقولية المعنىٰ:

ومن أمثلته:

- **المسح علىٰ الخفِّ المخرَّق**، فقد اختُلف فيه بناءً علىٰ الخلاف في المسح، هل المسح بسبب ستر الخفين، أو لموضع المشقة في نزع الخفين؟ فمن رأىٰ العلة في المشقة لم يعتبر الخرق[١].

- **الإحداد علىٰ الكافرة**، مبني علىٰ حكم الإحداد: هل هو عبادة أو معقول المعنىٰ لمنع تشوُّف الرجال إليها وتشوُّفها للرجال[٢].

- **حكم غسل الكافر**، وهو مبني علىٰ الغسل هل هو عبادة أو نظافة[٣].

والمذاهب تختلف في تغليب التعبد أو التعليل، فقد ذكر الزنجاني أن مسلك الشافعية تغليب التعبد بخلاف مسلك الحنفية، ثم ساق لذلك فروعًا فقهية كثيرة[٤].

---

(١) انظر: بداية المجتهد لابن رشد (١/ ٢٧).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٣/ ١٤٢).

(٣) انظر: بداية المجتهد (١/ ٢٤٠).

(٤) انظر: تخريج الفروع على الأصول (٤٧-٥٣، ١٠٧-١١١). وانظر: التحقيق والبيان (٣/ ١٣٠).

٢- الاعتبار بالمقصد أم بالقدرة:

مثلًا: الصلاة جالسًا مع القدرة والمشقة، هل يسقط فرض القيام مع المشقة أو عدم القدرة[١].

٣- الأخذ بعموم اللفظ أم بالمقصد:

ومن أمثلته:

- **الفطر في السفر،** هل هو لكل سفر أو لسفر محدود؟ ظاهر اللفظ أنه يشمل كل سفر، والمعنىٰ المشقة يخصه بالسفر ذي المشقة[٢].

- **ونوع السفر الذي يشرع القصر فيه،** فمن اعتبر المشقة لم يُفرّق بين سفرٍ وسفرٍ، ومن اعتبر دليل الفعل قال لا يقصُر إلا في السفر المتقرَّب به[٣].

٤- القياس علىٰ الرخص:

ومن أمثلته:

- **المساقاة،** هل تقتصر علىٰ النخيل أو تتجاوزه لبقية الشجر؟ فمن رأىٰ أنها رخصة اقتصر بها علىٰ محلها، ومن قال هي رخصة ولها سبب عام جعلها متعدية[٤].

- **حكم قليل النجاسة،** هل يقاس علىٰ الرخصة الواردة في الاستجمار، فمن أجاز عفا عن قليل النجاسة، ومن رأىٰ أن الرخص لا يقاس عليها منع القياس فلم يعف عن قليل النجاسة[٥].

---

(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٥٩).

(٣) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٧٩).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٤/ ٢٩).

(٥) انظر: بداية المجتهد (١/ ٨٨).

٥- تحقيق مناط المقصد:

والمراد به أن يقع نزاع في تحقيق مناط المقصد في الفرع، فيدّعي كل قول أنَّ المقصد متحقق فيما ذهب إليه، ومن الأمثلة علىٰ ذلك:

- **هل يجب الكفيل في المال قبل ثبوت الحق أو بعده؟** والخلاف في هذه المسألة بسبب تحقيق مناط العدل في هذه المسألة، هل العدل أن يؤخذ الكفيل لئلا يضيع حقه، أو أن العدل ألا يؤخذ، لئلا تكون الدعوىٰ باطلة ويعنته بلا حق[(١)].

- **وإذا أوصىٰ الميتُ لأحدٍ بمعينٍ بأكثر من ثلث المال، فهل للورثة أن يعطوه من ثلث المال أو يلزمهم ثلث هذا المعين ويشاركهم في الباقي؟** فيه خلاف، وسبب الخلاف في تحقيق مناط العدل، هل العدل أن يخيَّروا بين أن يعطوه ثلث المال، أو أن العدل أن يشاركهم في ثلث كل المال[(٢)]؟

٦- الاختلاف في نوع المقصد:

وذلك بأن يتنازع في نوع المقصد الأقرب للحكم، ومن أمثلته:

- **أثر الكفر والفسق علىٰ الرواية،** هل هو لأجل سلبهما للمنصب، أو لتطرق التهمة؟

فالشافعي يرىٰ أن ذلك لأجل التهمة، ولهذا قَبِل شهادة أهل الأهواء إلا الخطَّابيَّة من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور، كما قبِل أبو حنيفة شهادة الكفار بعضهم علىٰ بعض، وهذا يدل علىٰ أنه رأىٰ الكفر لا يسلب المنصب مطلقًا[(٣)].

---

(١) انظر: بداية المجتهد (٤/ ٨١-٨٢).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٤/ ١٢٢).

(٣) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٧٠٦-٧٠٧)، وانظر: القبس (٣/ ٣٨٥).

- **أثر الحائل في استقبال القبلة أثناء قضاء الحاجة في الصحراء**، فالخلاف فيه مبني علىٰ العلة المستنبطة هل هي معتبرة أو لا؟ وإذا اعتبرت فهل العلة هي احترام القبلة أو رؤية المصلين من الملائكة والجن من المؤمنين؟ فمن علل باحترام القبلة لم يفرق بسبب الحائل[1].

---

(١) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/٢٥٨)، العدة شرح العمدة لابن العطار (١/١٢٨).

المبحث السادس

بناء الأحكام على المقاصد في النظر الفقهي

بعد تتبُّع الحضور المقاصدي في اجتهادات الفقهاء يتبيَّن بجلاء أن المقاصد حاضرة في جزئيات النظر الفقهي كله، ونستطيع من حصر هذه الآثار للمقاصد أن نجيب عن هذا السؤال، بأن الأحكام مبنية علىٰ المقاصد في النظر الفقهي، وأن هذا النظر الفقهي لا يمكن أن ينفك عن مقاصده أبدًا، كما لا يمكن بناء المقاصد بعيدًا عن قواعد الفقه وأصوله.

فالعلاقة بين المقاصد والنظر الفقهي علاقة اندماج وتداخل في نسيج واحد لا يقوم أحدهما دون الآخر، فإذا قلنا إن الأحكام تُبنىٰ عند الفقهاء علىٰ المقاصد، فهو منطلق من هذا الأساس، أن النظر الفقهي قائم علىٰ مقاصده، وأن المقاصد لا يمكن أن تنتزع منه، فهذه المقاصد مستخرجة من مفهوم النص، ومستقرأة من كليات الشريعة وجزئياتها، فمن يخرج عن هذا الأساس لا يمكن أن يبني أي شيء.

ويمكن أن نفصل هذا الجواب بأن البناء المقاصدي علىٰ الأحكام يتحقق في مداخل عدة:

الأول: بناء الحكم علىٰ مقصده الذي دل النص عليه، وهذا أقوىٰ آثار البناء المقاصدي علىٰ الأحكام.

الثاني: بناء الحكم علىٰ المقاصد الشرعية العامة فيما لم يرد فيه نص، أو ورد ولا يثبت، فيُستند حينئذٍ إلىٰ المصالح والقواعد الكلية.

الثالث: بناء الحكم علىٰ المقصد في حال العوارض التي راعتها الشريعة، كالضرورة وهو أشد المقاصد اعتبارًا، ثم الحاجة والمشقة بحسب حدودها المعتبرة.

الرابع: الاستدلال بالمقاصد الجزئية بعد معرفة حدود مجالها، فيُستدلُّ بالمقصد الجزئي علىٰ الحكم المتعلق به، وعلىٰ ما يشابهه في معناه، وهذه المقاصد الجزئية هي محل إبداع النظر المقاصدي وهي منطلق إضافاته الحقيقية، بأن تُلاحظ المقاصد الجزئية التي راعتها الشريعة، ثم يستقرأ أثرها في الفروع التفصيلية، فيستخلص من ذلك حدود عمل هذه المقاصد، ثم تفعّل بعد في الأحكام الفقهية والنوازل المعاصرة.

الخامس: بناء الحكم علىٰ حكمته.

وهذا الخامس هو محل الإشكال؛ لأن الأصل أن هذه المصلحة هي غاية التشريع، وهي باعث الحكم، غير أن الحكم قد يبنىٰ علىٰ الحكمة مباشرة، وقد يعلق علىٰ وصف هو مظنة لتحقق هذه المصلحة، فالحكم في الأصل معلق بحكمته، غير أنه قد يُعلَّق بمظنته إذا اجتمعت أربعة شروط:

الشرط الأول: أن تكون خفية أو غير منضبطة، فلا يمكن أن يعلق الحكم بها، بل لا بد من أن يعلق علىٰ وصفٍ يكون مظنة لهذه المصلحة.

الشرط الثاني: أن تكون المظنة مما تفضي إلىٰ هذه المصلحة غالبًا.

وهذان الشرطان مستفيضان في كلام أهل العلم.

يقول القرافي: (الوصف الذي هو معتبر في الحكم إن أمكن انضباطه لا يعدل عنه إلىٰ غيره، كتعليل التحريم في الخمر بالسكر والربا بالقوت وغير ذلك من الأوصاف

المعتبرة في الأحكام، وإن كان غير منضبط أقيمت مظنته مقامه، وعدم الانضباط إما لاختلاف مقاديره في رُتَبه كالمشقة لما كانت سببًا للقصر وهي غير منضبطة المقادير فليس مشاق الناس سواء في ذلك، وقد يدرك ظاهرًا وقد يدرك خفيًّا، ومثل هذا يعسر ضبطه في محاله حتىٰ تضاف إليه الأحكام فأقيمت مظنته مقامه)(١).

ثم قال: (أما ما ينضبط في مقاديره لكنه خفي لا يطلع عليه، فذلك كالرضا في انتقال الأملاك لقوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه». والرضا أمر خفي فجعلت الصيغ والأفعال في بيع المعاطاة قائمة مقامه؛ لأنه يظن عندها وألغي الرضا إذا انفرد، حتىٰ لو اعترف بأنه رضي بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير أن يكون صدر منه قول أو فعل لم يلزمه انتقال الملك)(٢).

ويقول ابن تيمية: (فإن المظنة إنما تقام مقام الحقيقة إذا كانت الحكمة خفية وكانت المظنة تفضي إليها غالبًا)(٣).

الشرط الثالث: أن يوجد دليل علىٰ اتباع المظنّة دون الحكمة.

يقول الغزالي: (ولكن الأصل: أن ما عُلّقت علته اتبِعَت العلة، إلىٰ أن يدل دليل علىٰ اتباع السبب المتضمن للعلة، دون نفس العلة)(٤).

الشرط الرابع: ألا تُعارض المظنَّة بما هو أقوىٰ.

---

(١) الفروق (٢/ ٢٩٩).

(٢) الفروق (٢/ ٣٠٠-٣٠١). وفي معنى ما ذكره من عدم الانضباط والخفاء انظر: المسودة (٤٢٣-٤٢٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٤٠)، (٢١/ ٣٩٤). وانظر في إقامة المظنة مقام العلة: المغني (٣/ ١٥٦)، فتح القدير (١/ ٦٤)، (٣/ ٢٢٤)، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٣٥)، القواعد للمقري (٢/ ٤٠٨).

(٤) شفاء الغليل (٦٨).

وهذا المعنىٰ مستند إلىٰ الأصل الشرعي العام في تقديم المصلحة الراجحة علىٰ ما دونها، كما قرر ابن تيمية أن: (ما كان منهيًّا عنه لسد الذريعة لا لأنه مفسدة في نفسه يشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة)[١]. وقال بعده: (وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من باب سد الذريعة إنما ينهىٰ عنه إذا لم يحتج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به [وقد ينهىٰ عنه][٢]، ولهذا يُفرَّق في العقود بين الحيل وسد الذرائع: فالمحتال يقصد المحرم فهذا ينهىٰ عنه، وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم لكن إذا لم يحتج إليها نهي عنها وأما مع الحاجة فلا)[٣].

فهذه أربعة شروط لتعليق الحكم علىٰ مظنته، فلا بد من سببٍ لإناطة الحكم بغير الحكمة، وإلا فهو تعليق بغير المناط بلا حاجة[٤].

وقد شرح العلماء السبب الذي من أجله تقوم هذه المظنة مقام الحكمة، يقول الشاشي: (ثم السبب قد يقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع علىٰ حقيقة العلة تيسيرًا للأمر علىٰ المكلف، ويسقط [مع][٥] اعتبار العلة ويدار الحكم علىٰ السبب، ومثاله في الشرعيات النوم الكامل، فإنه لما أقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض علىٰ كمال النوم)[٦].

ويقول السمعاني: (قالوا: ولأنّ السّبب إنّما يقام مقام المسبب إذا كان في اعتبار نفس الشّيء حرج ظاهر مثل المشقّة في السّفر، واعتدال العقل عند بلوغه سنّ البلوغ،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٢١٤).

(٢) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: (فلا ينهى عنه).

(٣) الفتاوى (٢٣/ ٢١٤-٢١٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٤/ ٣٥٦)، (٢٩/ ٤٩).

(٤) انظر: فتح القدير (٣/ ٢٢٤).

(٥) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: (معه).

(٦) أصول الشاشي (٣٦٠-٣٦١).

واعتبار وجود الماء حقيقة عند ملك اليمين، فأما إذا لم يكن في اعتبار نفس الشيء حرج، فإنّه يعتبر نفسه ولا يقام السبب مقامه)[1].

ويقول تاج الدين السبكي: (من محاسن الشرع ضبط الأحكام بالأسباب الظاهرة وإقامتها عللًا يدور الحُكم معها وجودًا وعدمًا، والعدول عن الأسباب الخفية وإن كانت هي الحِكم ولها مناط الحُكم بالأصالة لعسر انضباطها وما تؤدي إليه محاولته إليه من المنازعة)[2].

فالسبب إذن يعود إلىٰ معنيين أساسيين:

الأول: تعذر الوصول إلىٰ الحكمة، فجاءت المظنة لتقوم مقامها.

الثاني: التيسير علىٰ المكلف ودفع المشقة عنه، وتخفيف النزاع حول الأحكام.

ويبقىٰ أن نظر الفقهاء يراعي حال كل مسألة وما يحتف بها، فالمسائل ليست علىٰ وزن واحد من حيث قطعية الحكمة وانضباطها وخفائها، وظهور الأدلة والقرائن علىٰ تعليق الحكم بالمظنة أو بالعلة[3].

إذن، فالبناء المقاصدي في الحالة الخامسة يبقىٰ محل تحفّظ؛ لأن الحُكم قد لا يناط بحكمته، فلا يصح أن يقال إنه مبني علىٰ مقصده مطلقًا ولا أن ينفي عنه الابتناء مطلقًا، وإنما يحتاج النظر إلىٰ بصر أعمق يلاحظ أن الأصل هو الابتناء علىٰ

---

(١) الاصطلام لأبي المظفر السمعاني (١/ ١٠٨)، وانظر: (١/ ١١١-١١٢).

(٢) الأشباه والنظائر (٢/ ١٨٨). وانظر أيضًا في الأسباب: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥١٢)، الإحكام للآمدي (٣/ ٢٣٠)، نهاية الوصول للهندي (٨/ ٣٤٩٦-٣٤٩٧).

(٣) انظر تفصيلاً للأسباب التي تؤثر في ذلك في بحث: العوامل المؤثرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة لأيمن صالح (١٢٢-١٤٤)، مجلة كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، عدد ٧٠، ١٤٤٣هـ.

الحكمة، غير أن طبيعة الحكمة توجب ألا يكون الحُكم مبنيًّا عليها في كل حال، فلا يصح أن يعلق الحُكم حينئذٍ علىٰ حكمته.

وقد شرح العلماء طبيعة العلاقة بين الحكمة والمظنة فذكروا أنها علىٰ أحوال، فإما أن تكون منشئة لها، أو دليلًا معرفًا لها، أو تحدث بعدها من دون لزوم أو دلالة.

يقول الطوفي موضحًا ذلك: (فإن قولنا: هذا الوصف مناسب يصدق باعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن يكون منشأ للحكمة، كقولنا: السفر منشأ المشقة المبيحة للترخص، والقتل منشأ المفسدة وهي تفويت النفس، والزنىٰ منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، وأصلح من هذا أن يقال: إيجاب القصاص منشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجاب الحد منشأ حكمة الردع عن الزنىٰ والقذف والشرب ونحوها، لأن ذلك يتضمن تحصيل مصلحة ودرء مفسدة، وهي الحكمة المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف مُعرفًا للحكمة ودليلًا عليها، كقولنا: النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يناسب الصحة، أي: يدل علىٰ الحاجة التي اقتضت جعل البيع سببًا للصحة.

قلت: التحقيق في هذا أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلًا، والحاجة اقتضت جعل البيع سببًا لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة، فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبار الثالث: أن يظهر عند الوصف، ولم ينشأ عنه، ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسب للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب، وزيادة النعمة هي

الحكمة، ووجوب الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يدل على زيادة النعمة نظر)[1].

ويبيّن ابن تيمية أحوال الحكمة من حيث الخفاء والانضباط، وأثره في الخلاف الفقهي فيقول:

(ويسميه بعضهم إقامة السبب مقام العلة، وهذا منتشر في كلام الفقهاء غير منضبط، فإنهم يذكرون هذا في مسألة الإيلاج بلا إنزال، ومسألة النوم، ومسألة السفر، ومسألة البلوغ، ومنهم من يذكره في مسألة مس النساء، وهو أقسام:

الأول: أن تكون الحكمة التي هي العلة خفية فهنا لا سبيل إلى تعليق الحكم بها فإنما يعلق بسببها وهو نوعان:

أحدهما: أن يكون دليلًا عليها كالعدالة مع الصدق والأبوة في التملك والولاية ودرء القود، فهنا يعمل بدليل العلة ما لم يعارضه أقوى منه.

الثاني: أن يكون حصولها معه ممكنًا كالحدث مع النوم والكذب أو الخطأ مع تهمة القرابة أو العداوة أو الصداقة وإقرار المريض.

القسم الثاني: أن تكون ظاهرة في الجملة لكن الحكم لا يتعلق بنوعها وإنما يتعلق بمقدار مخصوص منها وهو غير منضبط فقدرها غير ظاهر، ويمثلون في هذا بالمشقة مع السفر والعقل مع البلوغ، فإن العقل الذي يحصل به التكليف غير منضبط لنا وكذلك المشقة التي يحصل معها الضرر.

القسم الثالث: أن تكون ظاهرة منضبطة لكن قد تخفى مثل الإيلاج مع الإنزال

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٣٨٦-٣٨٧). وانظر قريبًا من ذلك في الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢٨١).

واللمس مع اللذة، وهذا فيه نظر، وقد اختلف فيه قبولًا وردًا، ذكره طائفة من أصحابنا وغيرهم ورده أبو زيد واعتبرته المالكية في مس الذكر ومس النساء، ولفظه السبب يقام مقام العلة إذا كان الغالب منه ذلك وكان التعلق بالعلة يؤدي إلىٰ حرج، فأما إمساك الخمر إلىٰ ثلاث وتحريم الخليطين والانتباذ في الأوعية، فقد يقال هو من هذا القسم وقد يقال هو من القسم الأول لخفاء مبادئ الإسكار)[١].

(١) المسودة (٤٢٣-٤٢٤). وانظر تقسيماً آخر في العلاقة بين الوصف والحكمة في: الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٣٠٥-٣١٠).

الفصل الثاني

حكم تغيُّر الحكم لتغيُّر المقصد

تبيّن من تطوافنا في الفصل الأول وتتبّعنا أثر المقاصد علىٰ الأحكام، قوة هذا الأثر في نظر الفقهاء، وأن هذه المقاصد حاضرة في كل جزئية من جزئيات النظر الفقهي، فهي تؤثر في معنىٰ النص فتحدد مراده وتخصصه وتعممه، كما أنها قد تكون سببًا للخلاف في الأحكام، ودليلًا عليها، وهي الغاية لتشريع الأحكام، وقد عُلقت جملة كبيرة من الأحكام علىٰ المقاصد، أو علقت علىٰ ما يوصل إليها.

ويمكن أن نقول بعد هذا إن المقاصد هي أساس الأحكام، وأن الأحكام في نظر الفقهاء تقوم علىٰ مقاصدها، لكن هذا لا يعني أن يتغيّر كل حكم بدعوىٰ تغيّر المقصد، بل للفقهاء نظر أدق وبصر أعمق في فقه المقاصد وعلاقتها بالأحكام.

ويمكننا بعد ذلك أن نجيب عن سؤال تغير الحكم لتغير مقصده، فهل يمكن أن تتغير الأحكام لتغير مقاصدها؟

فقد عرضنا في الفصل السابق خمسة أحوال من تأثير المقاصد علىٰ الفروع عند الفقهاء، وهي: (الحكم المعلق بمقصده، المقصد التابع للعلة، وأثر المقصد في فهم النص، والمقصد الذي هو دليل الحكم، والمقصد الذي هو سبب للخلاف)، وبواسطتها يمكن أن نبني الجواب عن هذا السؤال.

فحين نحلل هذه الأحوال من جهة تأثر الحكم بمقصده عند التغير، نجد أنها علىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: لا أثر له في تغير الحكم.

النوع الثاني: له أثر تام.

النوع الثالث: فيه تفصيل.

أما **النوع الأول** الذي لا أثر له في النظر في تغير الحكم، فالمقصد حين يكون دليلًا أو يكون سببًا للخلاف.

أما حين يكون دليلًا فلأن الاستدلال هو نظرٌ في مستند الحكم، فإن كان الاستدلال صحيحًا فلا معنىٰ للنظر في تغيره، وإن كان باطلًا فهو خطأ غير معتدٍّ به فلا يقال بتغير شيء اعتمد علىٰ أساس خاطئ، وإنما يستفاد من الأدلة في معرفة الحكمة وهل علقت بالمقصد أم كانت تبعية.

وأما ما كان سببًا للخلاف فلأنه استخلاص لمنزع الخلاف بين العلماء، ولا أثر له في الكشف عن أثر التغير.

وأما **النوع الثاني** الذي أثره تام فهو أمران:

الأول: الحُكم المعلَّق بمقصده، وذلك في جملةٍ من الفروع والأحكام التي علقت علىٰ المقاصد، لأنَّ الوصف المؤثر في الحُكم هو تحقق هذا المقصد، فإذا تغير هذا المقصد فيجب تغير الحكم، فهي منوطة بالمقاصد وجوداً وعدمًا، وهذا يشمل كل الفروع الفقهية المعلقة علىٰ الحِكم والمقاصد كما سبق، سواءً أعلق الحُكم علىٰ المقاصد الكلية كالضرورة والحاجة ودفع المشقة ونحو ذلك، أم علق علىٰ المقاصد الجزئية، أم كان ضابطـًا للحكم الفقهي.

الثاني: أثر المصلحة في فهم النص، فهي تكشف عن مراد النص، فالمعنىٰ مأخوذ من النص نفسه، فإذا تغير هذا المعنىٰ فالحكم سيتغير، لأن النص مرتبط به، فإذا قُيِّد النص بمصلحة معينة، فالحكم مُعلَّق بها، فإذا غابت لم يتحقق مراد النص.

أما **النوع الثالث** الذي يحتاج إلىٰ تفصيل: فهو الحكم المعلق علىٰ العلة أو الوصف، فالحكم لم يعلق علىٰ المقصد نفسه، وإنما عُلق علىٰ وصف هو مظنة

للمقصد ودليل إليه، فهنا لو تغير المقصد فلا يقال بإلغائه مطلقًا، ولا بتعليق الحكم به مطلقًا، فلا يصح إلغاؤه مطلقًا لأنه هو سبب الحكم، والمصلحة المتوخاة منه، ولا يصح الاعتماد عليه مطلقًا لعدة أسباب سيأتي ذكرها، فهنا نقول إن هذه الحكمة قد تؤثر وقد لا تؤثر.

ففي هذا الحال لا بد من تفصيلٍ في الجواب، فنقول إن ذلك له خمس حالات:

الحالة الأولى: إن كان تحقق الحكمة قطعيًا في الفرع:

فهنا لا حاجة لعرض مثل هذا السؤال، لأن الحكمة قطعية فيه، وقد تحققت المصلحة فلا معنىٰ لبحث سؤال التغير فيها.

الحالة الثانية: إن كان الحكم تعبديًا أو ما في معناه:

فلا يجوز تغيير الحكم، لأن مقصد التعبد ثابت لا يتغير.

الحالة الثالثة: إن كان الحُكم قطعيًا، والحكمة مستنبطة:

فلا يجوز تغيير الحكم بدعوىٰ تغير الحكمة، لأننا لا نجزم بحقيقة الحكمة حتىٰ يقال إنها تغيرت، فهي دعوىٰ متوهمة في الحقيقة، فتغيير الحكم بناءً علىٰ هذا هو عمل بالهوىٰ والظنون.

فتغير الحكم لتغير حكمته مبحث دقيق وصعب، ولهذا كان نظر الفقهاء فيه متحفظًا، فهم متفقون علىٰ أن الأحكام إنما شرعت لحِكم ولا يمكن أن تخلو من حكمة، يقول الآمدي: (فالإجماع إذًا منعقد علىٰ امتناع خُلوِّ الأحكام الشرعية عن الحِكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر.. وإثبات الحُكم خليًّا عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع، لما فيه من مخالفة الإجماع)[1].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٩٠)، وانظر: (٣/ ٢٣٩).

لكنهم يدركون طبيعة المقاصد، وتفاوت أثرها في الأحكام، بما يوجب نظرًا أدق وبصرًا أعمق في التعامل معها. وقد كان الشاطبي بصيرًا حين افتتح كتابه الموافقات بذكر حقٍ من حقوق كتابه بأنه: (لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرَ مُفيدٍ أو مستفيد حتىٰ يكون ريّان من علم الشريعة أصولها وفروعها معقولها ومنقولها)[1].

وهو أمر مدرك عند فقهاء الإسلام، فيلحظون أن طرد الأحكام وفق المقاصد والحكم مؤدٍّ لتعطيل الأحكام، يقول الغزالي: (ولم يكن قط في الإسلام إقامة الرجم من غير شرط الإحصان علىٰ كل بِكر كيف ما كان؛ فهذا وضعٌ واختراعٌ وليس بتأويل، ولو فتح باب مثله لم يبق معتَصَم في مدارك الشرع)[2].

وقد نبّه المقَّري علىٰ دقة علم المقاصد وتبعيته للنصوص فقال: (التدقيق في تحقيق حِكم المشروعية من مُلَح العلم لا من متينه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الِحكم، لا سيما فيما ظاهره التعبد إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطر والوقوع في الخطل، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصًا أو ظاهرًا أو قريبًا من الظهور)[3].

ولكونه من ملح العلم، فقد ذكر الشاطبي: (أنه ليس كل ما يُعلَم مما هو حقٌّ يُطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علمًا بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلىٰ حال أو وقت أو شخص)[4]، ثم مثّل لذلك بسؤال

(١) الموافقات (١/ ١٢٤).
(٢) تحصين المآخذ (٤/ ٢٠٢).
(٣) القواعد للمقري (٢/ ٤٠٦-٤٠٧).
(٤) الموافقات (٥/ ١٦٧).

العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات[1].

وكلامه ليس علىٰ إطلاقه، فهو أمر مصلحي يختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، إنما المقصود به هنا الاتفاق علىٰ دقة علم المقاصد وأن الحاجة إليه ليست عامة لكل أحد.

حتىٰ جاء الفقيه المعاصر ابن عاشور، ومع شدة عنايته بالمقاصد، فإنه لم ينسَ التأكيد علىٰ ضرورة التحوط في هذا الأمر فقال: (وليس كل مكلَّف بحاجة إلىٰ معرفة مقاصد الشريعة، لأنَّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العامي أن يتلقَّىٰ الشريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية لئلا يضعوا ما يلقّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد)[2].

وهذا التحفظ الفقهي مبني علىٰ إدراك طبيعة الحكمة، وإدراك لأثرها التفصيلي في الحكم، فتوصلوا من خلالها إلىٰ أنه لا يمكن رفض الحكم بسبب الشك في الحكمة **لأمور كثيرة، يمكن أن نعتبرها إشكالات تقف عائقًا دون تعليق الحكم علىٰ مقصده مطلقًا، وهي:**

الأمر الأول: المقاصد تؤخذ من النصوص:

فالنص هو الذي يدلنا علىٰ المقاصد التي أرادتها الشريعة، وهو الذي يرشدنا إلىٰ المصالح التي حثت عليها الشريعة، فإذا ألغي النص من أجل هذه المقاصد، فقد جعلنا التابع متبوعًا، والفرع أصلًا، وهذا يؤول إلىٰ إلغاء أو إضعاف أثر الشريعة في بيان المقاصد، فيقتصر النظر علىٰ المصالح العقلية، ولا يعني هذا تعطيل العقل عن

---

(١) انظر: الموافقات (٥/ ١٧١).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (١٨٨).

إدراك المصالح، وإنما أنه لا يمكن أن يستقل بكافة المصالح التي جاءت الشريعة باعتبارها.

فالاعتراض علىٰ النص بمثل هذا هو من جنس الاعتراض المذموم علىٰ النصوص، و: (الاعتراض علىٰ الظواهر غير مسموع)[1].

ودعوىٰ رد النص بسبب التغير مطلقًا خطأ غير سائغ، و: (من الخلاف ما لا يعتدّ به في الخلاف وهو ضربان، أحدهما ما كان من الأقوال خطأ مخالفًا لمقطوع به في الشريعة)[2].

وهو من جنس الهوىٰ والتشهي في الأحكام: (وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض وخبط في عماية واتباع للهوىٰ، فكل رأي صدر علىٰ هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضدُّ الحق الذي أنزل الله)[3].

يقول ابن بطَّال مبيّنًا أهمية التسليم للنص في مقاصده: (وفي قصة الخضر أصلٌ عظيم من أصول الدين، وذلك أن ما تعبَّد الله به خلقه من شريعته ودينه يجب أن يكون حجة علىٰ العقول، ولا تكون عقول حجة عليه، ألا ترىٰ أن إنكار موسىٰ علىٰ الخضر خرقَ السفينة وقتلَ الغلام كان صوابًا في الظاهر وكان موسىٰ غير ملوم في ذلك، فلما بيَّن الخضرُ وجه ذلك ومعناه، صار صواب الذي ظهر لموسىٰ من إنكاره خطأ، وصار الخطأ الذىٰ ظهر لموسىٰ من فعل الخضر صوابًا، وهذا حجة قاطعة في أنه يجب التسليم لله في دينه ولرسوله في سنته وبيانه لكتاب ربه، واتهام العقول إذا

(١) الموافقات (٥/ ٤٠١).
(٢) الموافقات (٥/ ٢١٠).
(٣) الموافقات (٥/ ١٣١).

قصرت عن إدراك وجه الحكمة في شيء من ذلك، فإن ذلك محنة من الله لعباده، واختبار لهم ليتم البلوىٰ عليهم)[١].

فالمراد أن المقاصد أساسها يستمد من النصوص، ولا ينفي هذا أن العقل يدرك ما فيها من مصلحة ونفع وخير في العاجل والآجل، ولا ينفي أيضًا أن العقل قد يدرك أمورًا فطرية ضرورية دون أن يستند إلىٰ الوحي.

إنما الخلاف في تفاصيل المصالح والمفاسد التي يقع تنازع الناس فيها، وهذه التفاصيل لا بد من الرجوع إلىٰ النصوص فيها.

يقول العز بن عبد السلام: (ومعظم المفاسد والمصالح المعتبرة شرعًا واضحة لائحة لا تخفىٰ علىٰ معظم الخلق، فإن العدل والإحسان وإيتاء ذي القربىٰ معلومٌ حُسنه لكل إنسان، وكذلك الفحشاء والمنكر والبغي معلومٌ قبحه عند كل إنسان، وكذلك تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، لا يخفىٰ علىٰ أحدٍ من أولي الألباب حسن تحريمه وقبح الإقدام عليه، وإنما طال النزاع وكثر الخلاف فيما خفي من المصالح أو من المفاسد، والناس مختلفون في إدراكهما وفي إدراك راجحهما ومتساويهما علىٰ اختلاف فطنهم وقرائحهم، والله يؤتي فضله من يشاء)[٢].

وقال: (أمَّا مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيءٌ طُلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات)[٣].

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١/ ٢٠٠).
(٢) القواعد الكبرى (٢/ ١٩٤).
(٣) القواعد الكبرى (١/ ١٣).

وقد اعترض الشاطبي علىٰ العز بن عبد السلام في قوله إن العقل يدرك المصالح الدنيوية بخلاف الأخروية، فلا بد لها من الشرع، فقال: (أما أنَّ ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترةٍ، تبيّن به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف عن الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضىٰ العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر علىٰ ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلىٰ بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معًا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصدًا لإقامة مصالح الدنيا، حتىٰ يتأتىٰ فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بثَّ في ذلك من التصرفات، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها علىٰ التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشريعة أصولها، فذلك لا نزاع فيه)[1].

وقال: (إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي الأخروية أبعد علىٰ الجملة والتفصيل)[2].

والقول بأن العقل لا يدرك من المنافع والمضار الدنيوية إلا النزر اليسير فيه توسّع كبير، وما ذكره العزُّ بن عبد السلام متفق مع ما قرره كثير من أهل العلم من أن أكثر الأحكام وغالب الشرائع معللة بمعنىٰ أنها معقولة المعنىٰ مدركة المصلحة، ولا ينفي هذا الحاجة إلىٰ الشرع.

---

(١) الموافقات (٢/ ٧٧-٧٨).

(٢) الموافقات (٤/ ٣٣٤).

وكون الحكمة تستمد من النصوص يؤكد أن المعاني يجب أن تستلهم من خطاب الشارع لا أن يكتفىٰ بما في الخاطر، يقول الصنعاني: (وليس المراد من المعاني المعقولة إلا ما قادت النصوص ولو ظاهرة إلىٰ عللها وبواعثها، لا ما يمكن أن تتبعه بالتبخيت والتخمين، فإنه لا يبقىٰ شيء أو لا يكاد إلا وأمكن التبخيت لعلَّته، لكنه تهجُّم علىٰ الجناب المقدس وهجوم علىٰ تعطيل أحكامه بلا ثبت، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتىٰ بما تمجُّه الأسماع)[1].

الأمر الثاني: الحكمة قد تكون ظنية أو خفية:

فقد يدرك المسلم أكثر حِكم الشريعة، لكن قد تخفىٰ عليه بعض حِكمها، وذلك لقصور عقله عن إدراك جميع مقاصد الشرع فيها، يقول ابن تيمية في بيان عظمة الشريعة في التقصيد: (وللشريعة أسرارٌ في سد الفساد وحسمِ مادةِ الشر لِعلم الشارع بما جُبِلَت عليه النفوس وبما يخفىٰ علىٰ النفوس من خفي هواها الذي لا يزال يسري فيها، حتىٰ يقودها إلىٰ الهلكة، فمن تحذلق علىٰ الشارع واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعلَّة كذا، وتلك العلة مفقودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلومٌ لنفسه جهولٌ بأمر ربه)[2].

ويقول الشاطبي في مثل هذا السياق: (فإنه إن علم أن الحفظ علىٰ الضروريات معتبَر فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهًا قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإن أدركها فقد يدركها بالنسبة إلىٰ حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبارها علىٰ الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها)[3].

---

(١) العدة على إحكام الأحكام للصنعاني (١/ ١٤٦).

(٢) بيان الدليل على بطلان التحليل لابن تيمية (٢٥٥-٢٥٦). وانظر أيضًا في التأكيد على هذا المعنى: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٢٩٤).

(٣) الموافقات (٣/ ١٧٧).

وهو معنىٰ قد حرص العلماء علىٰ التنبيه إليه[1].

ومن المعاني التي يلاحظها العلماء أن تكون مصلحة الحكم ليس لها نظير يمكن القياس عليه، فيمتنعون من القياس لأن المصلحة خاصة: (وقد تتجه المصلحة ويمتنع القياس كالمصالح الظاهرة في خواص الأصول، كخاصة النكاح وغيره، فليس الامتناع لأن الأصل تعبد، ولكن لأن المصلحة خاصة، لا يُلفىٰ لها نظير)[2].

كما أنَّ إدراك الناس للمصالح يتفاوت بحسب علمهم وعقلهم وخبرتهم، يقول العز بن عبد السلام مبيِّنًا هذا التفاوت: (فمن المصالح والمفاسد ما يشترك في معرفته العامة والخاصة، ومنها ما ينفرد بمعرفته الخاصة، ومنها ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصة، ولا يقف علىٰ الخفي من ذلك كله إلا من وفَّقه الله بنور يقذفه في قلبه، وهذا جارٍ في مصالح الدارين ومفاسدهما، وفي مثله طال الخلاف والنزاع بين الناس في علوم الشرائع والطبائع، وتدبير المسالك والممالك، وغير ذلك من الولايات والسياسات وجميع التصرفات)[3].

فلو أنيط تغيّر الأحكام بتغيّر المقاصد إلىٰ تقدير الناس، لأصبحت الأحكام معلَّقة بأهواء الناس، فمن يجهل أي حكمة ينفيها، وهذا مصادم للعقل والمصلحة.

وهذا يفرض ضرورة التحوط وصيانة الأحكام ألا تلغىٰ بدعوىٰ تغير حكمة ظنية لم يقطع بها.

---

(١) انظر: شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب (١/ ٧٣)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣٣٧)، العدة في شرح العمدة (٢/ ١١٠٢).

(٢) الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول لابن المنيّر (٢٤٢).

(٣) القواعد الكبرى (١/ ٨٠).

فمن الأحكام ما تكون حكمته خفية لا يجزم بالقطع فيها، فالحكم قطعي ظاهر لكن الحكمة منه قد تتنازع الأفهام في تحديد المصلحة فيها، فلا يسوغ في مثل هذا أن يلغىٰ الحكم بدعوىٰ تغير حكمته.

ومن أمثلة ذلك ما جاء من تحريم لبس الذهب علىٰ الرجال، فقد وقع نزاع في الجانب المصلحي المقصود، فذكر العلماء حِكمًا صالحة للتعليل لكنها غير قطعية، بل يمكن أن تناقش، يقول ابن القيم شارحًا هذا النزاع في البحث عن مصلحة هذا الحُكم: (منهم من يجيب عن هذا بأن الشريعة حرمته لتصبر النفوس عنه وتتركه لله، فتثاب علىٰ ذلك، لا سيما ولها عوض عنه بغيره، ومنهم من يجيب عنه بأنه خُلق في الأصل للنساء كالحلية بالذهب، فحرم علىٰ الرجال لما فيه من مفسدة تشبُّه الرجال بالنساء، ومنهم من قال: حَرُم لما يورثه من الفخر والخيلاء والعجب، ومنهم من قال: حَرُم لما يورثه بملامسته للبدن من الأنوثة والتخنث، وضد الشهامة والرجولة، فإنَّ لِبسَه يُكسب القلب صفة من صفات الإناث، ولهذا لا تكاد تجد من يلبسه في الأكثر إلا وعلىٰ شمائله من التخنث والتأنث والرخاوة ما لا يخفىٰ، حتىٰ ولو كان من أشهم الناس وأكثرهم فحولية ورجولية، فلا بد أن يُنقِصه لبس الحرير منها وإن لم يذهبها، ومن غلظت طباعه وكثفت عن فهم هذا، فليسلم للشارع الحكيم)[1].

وجاء في موضع آخر فانتقد بعض هذه العلل وغيرها فقال: (وهذه العلل فيها ما فيها، فإن التعليل بتضييق النقود يمنع من التخلي بها وجعلها سبائك ونحوها مما ليس بآنية ولا نقد، والفخر والخيلاء حرام بأي شيء كان، وكسر قلوب المساكين لا ضابط له، فإن قلوبهم تنكسر بالدور الواسعة والحدائق المعجبة، والمراكب الفارهة، والملابس الفاخرة، والأطعمة اللذيذة، وغير ذلك من المباحات، وكل هذه علل منتقضة، إذ توجد العلة، ويتخلّف معلولها، فالصواب أن العلة والله أعلم

(١) زاد المعاد (٤/ ٧٣).

ما يكسب استعمالها القلب من الهيئة والحالة المنافية للعبودية منافاة ظاهرة، ولهذا علل النبي ﷺ بأنها للكفار في الدنيا، إذ ليس لهم نصيب من العبودية التي ينالون بها في الآخرة نعيمها)[1].

ومن الأحكام التي قد تخفىٰ حكمتها:

الحكمة من استعمال آنية الذهب والفضة.

وتحريم بعض المطعومات كلحم الخنزير وما له مخلب أو ناب.

وتحريم المعازف.

وتحريم بعض أنواع الربا. فـ: (قد يغيب المصلحي جملة وتفصيلًا؛ كتحريم نوعي الربا)[2].

فلا يسوغ لأحدٍ أن يقول مثلًا: إن المعازف مباحة لأن الحكمة غير ظاهرة فيه، أو لأنه فحص العلل المذكورة فلم يرها صالحة، فما دام أن الحُكم ثبت بدليل صحيح فلا عبرة بالشك في الحكمة فيه، وإنما لمبيح المعازف أن يناقش دليل التحريم فلا يسلّم به، أو يورد ما يعارضه من أدلة، أما مع التسليم بالدليل أو عدم ما يعارضه فلا يسوغ الاعتراض علىٰ الحكم بدعوىٰ الشك أو عدم قطعية حكمته.

وليس المقصود بخفاء الحكمة أن التحريم تعبدي لا يعقل معناه، وإنما أن الحكمة فيه ليست قطعية يدرك الجميع المصلحة المترتبة عليه قطعًا، بل هي مظنونة، وقد تحتمل أكثر من معنىٰ، فلا يسوغ بسبب ذلك أن يغيّر الحكم القطعي بدعوىٰ تغيّر الحكمة ما دام أن هذا حالها.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٣٢٢).

(٢) الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول (٢٥٠).

ولخفاء الحكمة استشكل العلماء عددًا من الأحكام الفقهية، ولم يكن استشكالهم دافعًا لهم للقول بتغيير الحكم تعليقًا له علىٰ ما يرون من المصالح، لأن الحكم قطعي فلا يستشكل عليه بحكمته التي قد تخفىٰ، ولعلنا نضرب عدة أمثلة لاستشكالات عالمٍ واحد، وهو العز بن عبد السلام. يقول: (وأما تفاوت حدّي زنا البكر والمحصن ففيه إشكال يسّر الله حله)[1].

وقال: (ولم أقف علىٰ المفسدة المقتضية لرجم الثيب الزاني، وقد قيل فيها ما لا أرتضيه، وكذلك المفسدة المقتضية لجعل الربا من الكبائر لم أقف فيها علىٰ ما يُعتمد علىٰ مثله)[2].

وقال: (وكذلك نكاح المحارم مفسدة لم أقف عليها، لأن قضاء الأوطار برّ وإحسان موجب للمودة والرحمة فهلا جاز مع الأقارب لما فيه من برهن وقضاء أوطارهن.. والنفرة التي نجدها إنما هي من اشتهار تحريمهن كما أننا ننفر من الخمر نفرة شرعية)[3].

فهذا منهج فقهي معتدل في التعامل مع الأحكام، فاستشكال حكمة حُكمٍ شرعي لا تعني تعطيل الحكم نفسه، لأن هذه حكمة ظنية محتملة فلا يكون الشك في مظنون سببًا لإلغاء حكم قطعي.

الأمر الثالث: الحكمة قد تكون متعددة:

وذلك بأن يكون للحكم أكثر من حكمة، فإذا ادعي تغير حكمة حكم معين فلا يكفي لأن الحُكم منوطٌ بعدة حِكم، يقول الشاطبي: (إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير

---

(١) القواعد الكبرى (١/ ٥٧).

(٢) القواعد الكبرى (١/ ٢٩٢).

(٣) القواعد الكبرى (١/ ٢٩٣).

حكمة مستقلة في شرع الحُكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثمّ حكمة أخرىٰ، ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقلَّ بشرعية الحكم فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع علىٰ غيب بلا دليل، وذلك غير جائز، فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرىٰ شرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد)[1].

ويقول: (فإن المصالح لا يقوم دليل علىٰ انحصارها فيما ظهر، إلا دليلٌ ناصٌّ علىٰ الحصر، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يَقِلُّ في كلام الشارع أن يقول مثلًا: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذا الحكم)[2].

ويقول ابن القيم في الجواب عن استشكال تحريم ذبيحة المحُرِم أو الكافر غير الكتابي مع عدم احتقان الدم فيها: (فإن علَّة التحريم لو انحصرت في احتقان الدم لكان للسؤال وجه، فأما إذا تعددت علل التحريم لم يلزم من انتفاء بعضها انتفاء الحكم إذا خلفه علة أخرىٰ، وهذا أمر مطرد في الأسباب والعلل العقلية؛ فما الذي ينكر منه في الشرع)[3].

ومن الأمثلة علىٰ ذلك:

- **مشروعية العدّة للمرأة:** فمن الحكمة في ذلك براءة الرحم، غير أنه من المستقر عند العلماء أن هذه الحكمة ليست هي الحكمة ولا المصلحة الوحيدة التي راعتها

---

(١) الموافقات للشاطبي (٢/ ٥٣٠). وانظر في ذات المعنى: تحصين المآخذ (١/ ٥٩٦-٥٩٧)، وانظر أيضًا في هذا الكتاب: (٣/ ٤٨٦).

(٢) الموافقات (٣/ ٩٨).

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ٤٢٣).

الشريعة في مشروعية العدة، بدليل أن الشريعة أوجبت العدة في حال عدم الحاجة إلىٰ البراءة من الرحم.

يقول ابن السمعاني: (قولهم: بأن الحيض معنىٰ يدل علىٰ براءة الرحم، قلنا: هذا بناء منكم علىٰ أن العدة شرعت لبراءة الرحم، ونحن لا نُسلّم ذلك، بدليل أنها تجب في حالة تقطع ببراءة الرحم، حتىٰ إذا قال: إن وضعت ما في رحمك فأنت طالق، وجبت العدة، والفراغ حاصل)[1].

فالعدة مشروعية قطعًا في صورٍ دون وجود هذه الحكمة بما يجزم معه المسلم أن ثمّ حِكَمًا أخرىٰ، ولهذا بحث الفقهاء عن مثل هذه الِحكم، ولم يعلقوا الحكم علىٰ براءة الرحم مع إدراكهم أنه من حكمها، بسبب وجود حكم أخرىٰ، يقول ابن القيم موضحًا هذا المعنىٰ:(وليس المقصود بالعدة ها هنا مجرد استبراء الرحم كما ظنه بعض الفقهاء؛ لوجوبها قبل الدخول، ولحصول الاستبراء بحيضة واحدة، ولاستواء الآيسة والصغيرة والآيسة وذوات القروء في مدتها، فلما كان الأمر كذلك قالت طائفة: هي تعبد محض لا يعقل معناه، وهذا باطل لوجوه.

منها: أنه ليس في الشريعة حُكم واحد إلا وله معنىٰ وحكمة يعقل معناه من عقله ويخفىٰ علىٰ من خفي عليه.

ومنها: أن العدد ليست من باب العبادات المحضة؛ فإنها تجب في حق الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة والمسلمة والذمية، ولا تفتقر إلىٰ نية.

ومنها: أن رعاية حق الزوجين والولد والزوج الثاني ظاهر فيها؛ فالصواب أن يقال: هي حريمٌ لانقضاء النكاح لما كمل)[2].

---

(١) النكت في المختلف (٢/ ٣٤٦).

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٤)، وانظر: (٥/ ٥٩٠).

ولهذا؛ فلا يمكن أن يقال بإناطة حكم العدة بمعرفة خلو الرحم من خلال الطب الحديث، وأن تطور المعرفة كافٍ في إناطة الحكم به لإدراكنا مصلحته إدراكًا قطعيًّا، وذلك أن الحكم مبني علىٰ حكمٍ متعددة وليس علىٰ حكمة واحدة.

- **تحريم الزنا لأجل المنع من اختلاط الأنساب،** لكن ليس هذا هو السبب الوحيد حتىٰ يعترض عليه بأن هذا الوصف يمكن الاحتياط منه بالوسائل الحديثة، بل لأنها فاحشة، وهذا بحد ذاته كافٍ، بل يحرم ما هو دونه بكثير.

والقول بتعدد الحِكم يتأثر بطبيعة المسألة، فإن كان الحكم ظاهرًا لا يمكن أن يستند فيه إلىٰ حكمة محددة، فإن تعليقه علىٰ حكمة معينة فقط إن لم يقم علىٰ برهان قاطع فهو مجازفة لا يتجرأ عليها مسلم يقدر حدود الله، وإما إن كان الحكم ليس قطعيًّا، وإنما ثمّ خلاف في مفهومه بما يحتمل أن يكون الحكم مبنيًّا علىٰ حكمة محددة، فهو محتمل للخلاف، وهو من دوافع الخلاف بين الفقهاء، وسيأتي ذكره.

الأمر الرابع: قد يكون في الحكمة جانب تعبدي:

ومن ذلك المقدرات الموجودة في الأحكام معقولة المعنىٰ، كتحديد الأنصبة والورثة في المواريث، وتحديد مدة العدة في الطلاق والموت، ومقادير الزكاة، وتحديد الأموال الزكوية، وتحديد عدد الجلدات، وعقوبة القطع، وتحديد نصاب السرقة، وتحديد عدد ما يتزوج من النساء، وغير ذلك من الأحكام.

فهذه جملة كبيرة من الأحكام الشرعية، يدرك العقل مصلحتها في الجملة، لكن ثمّ معانٍ فيها لا يمكن أن يستقل العقل فيها، ومن ذلك التحديد والتقدير فيها، ففيه جانب تعبدي لا يمكن أن يتجاوز استنادًا إلىٰ التعليل المصلحي.

يقول العز بن عبد السلام: (كذلك قد يشرع الحكم لمصلحته ويشرع نظيره تعبدًا، وذلك كعدة الوفاة والطلاق مع القطع ببراءة الأرحام من الحمل في

الصورتين، إذ تجب عدة الوفاة علىٰ الطفلة إذا مات زوجها، وعلىٰ البالغة إذا كان زوجها طفلًا، وكذا تجب عدة الطلاق علىٰ من طلقها زوجها بعد الدخول، وبعد مضي عشر سنين من الوطء، وكذلك إذا عُلّق طلاقها علىٰ براءة رحمها منه، فأوقعنا الطلاق بسبب البراءة، فإنه يلزمها عدة الطلاق مع القطع ببراءة الرحم. وهذا وأمثاله قليل في الشرع، وأغلب ما بني عليه الشرع جلب المصالح الظاهرة ودرء المفاسد البيّنة)[1].

ويقول: (ويجوز أن تكون هذه الأحكام كلها لا مصالح فيها ظاهرة ولا باطنة سوىٰ مجرد الثواب علىٰ الطاعة والامتثال، ولكنه خلاف قول الأكثرين)[2].

ويقول ابن العربي: (وهذا ينبني علىٰ أصل نحققه لكم؛ وهو أن الذكاة وإن كان المقصود بها إنهار الدم، ولكن فيها ضرب من التعبد والتقرب إلىٰ الله سبحانه؛ لأن الجاهلية كانت تتقرب بذلك لأصنامها وأنصابها، وتُهِلُّ لغير الله فيها، وتجعلها قربتها وعبادتها، فأمر الله تعالىٰ بردها إليه والتعبد بها له، وهذا يقتضي أن يكون لها نية ومحل مخصوص)[3].

وقال ابن المنيِّر: (رب أصل معنوي تعبدي من وجهين، كالنصب المزكاة والمسروقة؛ كثرتها معنوية، وتحديدها تعبد)[4].

ويؤكد المقَّري أن التعبد بهذا المقدَّر وليس بالأصل، فيقول: (والتحقيق أن التعبد به لا بالأصل)[5].

---

(١) القواعد الكبرى (١/ ٨٢-٨٣).

(٢) القواعد الكبرى (١/ ٣٥٦).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٢٩).

(٤) الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول (٢٤٦).

(٥) القواعد للمقري (١/ ٣٠٢).

وقد سبق حكمة مثل هذا التحديد وأنه متعلق بأهمية الضبط حتىٰ تستقرَّ الأحكام وتتحقق المصالح وتدفع المفاسد، فلا يمكن أن تتحقق بدون هذا الضبط، فالمصلحة تقتضي ألا تكون الزكاة واجبة في كل مالٍ زكوي ولو كان قليلًا، لأن الزكاة مبنية علىٰ المواساة، فلا بد من بلوغ قدرٍ من الغنىٰ لدىٰ المزكّي حتىٰ تجب عليه المواساة، ولو تُرك الأمر بدون تقدير لاضطرب الأمر وحصل ضيق وحرج علىٰ الناس فجاء التقدير محققًا لهذه المصلحة الملحة، فهو تعبدي في تقديره والمصلحة تقتضيه لكن لا تستقل بتحديد المقدار.

الأمر الخامس: الحكمة قد تغيب عن بعض الأفراد، فالعبرة بالأغلب:

وهذا أصل مهم، فالمعنىٰ في جلب المصالح أو دفع المفاسد يتعلق بالغالب، ولا يلزم أن يتحقق في كل فردٍ من أفراد الناس، لأن هذا قد يتعذر، فمفاسد القمار والميسر قد لا تقع علىٰ بعض الناس، كما أن الخلوة المحرمة قد لا تؤثر في وقوع أي محظور، والعقوبة قد لا تزجر بعض المجرمين، لكن هذا لا يضر لأن العبرة بالأغلب.

يوضح القفَّال الشاشي: (أن كثيرًا من الأحكام موضوع علىٰ معنىٰ يوجد في كثير من الناس، وإن كان يندر في بعض الأحوال وبعض الناس خلافه، وهذه القضية وهو الحكم للأغلب موجودة في هذه الأشياء وجملتها التي هي أكثرها وإن شذّ عنها البعض القليل)[1].

ويقول الغزالي: (ونقول بعد فهم هذا المعنىٰ: فهمُ أن الخمرة حرمت لعينها وقصد اجتنابها مع الإعراض عن وجود هذا المعنىٰ في حق آحاد الأشخاص فلا يلتفت إليه في أصل الحكم)[2].

---

(١) محاسن الشريعة للقفال الشاشي (٣١).

(٢) تحصين المآخذ (١/ ٣٧٧).

ويقول ابن تيمية: (ولو فرض أن شيئًا من الحيل تجرد في حق بعض الأشخاص عن هذا اللازم لكان ذلك صورًا قليلة، فيجب أن يتعلق الحكم بالغالب)[1]، وهو معنىٰ مستفيض في كلام أهل العلم[2].

ولعمق بصر الشاطبي بمداخل المقاصد، فقد كرر التأكيد علىٰ المعنىٰ كثيرًا في موافقاته، فيقول:

(لا يلزم إذا شُرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فردٍ من أفرادها عينًا)[3].

وقال: (هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات، ولذلك أمثلة: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير، وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر مشروع للتخفيف وللحوق المشقة والملك المترفه لا مشقة له والقصر في حقه مشروع، والقرض أجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضًا مع عدم الحاجة، وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة علىٰ الجملة مع أن بعضها علىٰ خلاف النظافة كالتيمم)[4].

---

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل (١٥٧).

(٢) انظر: شرح المقترح في المصطلح لتقي الدين المقترح (٩٧)، الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٣٠٥)، الإحكام للآمدي (٢/ ١٨٩)، المحصول (٥/ ١١٤)، المغني (٨/ ٢٦١)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠)، (٢/ ٦٣)، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية (١/ ١٩١)، المختصر الفقهي لابن عرفة (٦/ ٢٧٨)، العناية شرح الهداية للبابرتي (٤/ ١٧٧)، تصحيح الفروع مع الفروع (١/ ٤٣٠)، البحر الرائق (١/ ١٨)، مجمع الأنهر (١/ ٥٤١)، شرح ميارة (١/ ٢٨٠).

(٣) الموافقات (٣/ ١٢٦).

(٤) الموافقات (٢/ ٨٣).

الأمر السادس: العبرة بالأرجح من المفاسد والمصالح:

فلا يكفي معرفة ما في الحكم من مفاسد أو مصالح، وإنما يجب أن ينظر في الأغلب، والتغليب يتطلب موجهًا يحكم بذلك، فلا بد من اعتبار النصوص التفصيلية، كتحريم الخمر مع وجود منافع فيه، وهكذا الحكم في بقية الأحكام، وهذا يؤكد خطورة تجاوز النصوص التفصيلية؛ لأن تقدير ما هو أرجح ليس متيسّرًا ولا يقوم علىٰ موازين رياضية محضة.

وقد نبَّه العلماء إلىٰ دقة مسلك الترجيح بين المصالح، يقول ابن دقيق العيد: (لا شك أن الترجيح يتبع المصالح، ومقاديرها مختلفة وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير، فإذا لم يعلم المكلف حقيقة تلك المصالح ولم يستحضر أعدادها: فالأولىٰ اتباع اللفظ الوارد في الشرع)[1].

ويقول: (ومقادير المفاسد والمصالح وأعدادهما: أمر لا سبيل للبشر إلىٰ الاطلاع علىٰ حقائقه)[2].

ولهذا يجب أن يراعىٰ في الترجيح بين المصالح والمفاسد معايير عدة:

الأول: الترجيح بميزان الشريعة، يقول ابن تيمية: (اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتىٰ قدر الإنسان علىٰ اتباع النصوص لم يعدل عنها ولا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلَّ أن تعوز النصوص من يكون خبيرًا بها وبدلالتها علىٰ الأحكام)[3].

الثاني: مراعاة الرتبة الشرعية للحكم: (لأن الترجيح لا يتحقق بالنظر إلىٰ المصلحة، وإنما يتحقق بالنظر إلىٰ الرتبة الشرعية، وقد بيَّنا أن رتبة الشرع في النكاح

---

(١) إحكام الأحكام (٤/ ١٠). وانظر: العدة شرح العمدة لابن العطار (٣/ ١٢٥٦).
(٢) إحكام الأحكام (٢/ ٢٦٥).
(٣) الاستقامة (٢/ ٢١٧).

الإباحة، لأنه علىٰ وفاق الطبع، وإذا لم يكن مساويًا له في الرتبة كيف يمكن المصير إلىٰ الترجيح)[1].

الثالث: مراعاة المصلحة الأصلية للحكم، فلا تقدم عليها المصالح التبعية، يقول ابن السمعاني موضحًا: (قولهم: النكاح يشتمل علىٰ مصالح، قلنا: بمطلق المصالح لا يمكن ترجيحه، فلا بد من بيان المصلحة الأصلية التي وضع النكاح لأجلها؛ لأن المعنىٰ الأصلي ترجح الشيء علىٰ الشيء)[2].

الرابع: مراعاة المصلحة العامة، يقول الزنجاني: (وقع الاتّفاق علىٰ أنّ القصاص في الحقّين: حقّ الله، وحقّ الآدمي، والمعنيان جميعًا معتبران مرعيّان فيما فيه من معنىٰ الرّدع والزّجر، والمصلحة العامّة والمنفعة الكليّة صار فيه حقّ الله تعالىٰ، إذ المصلحة العامّة والمعاني الكليّة لا تُشرع لأجل الأفراد، ويدلّ عليه أنّا قتلنا الجماعة بالواحد تحقيقًا لهذا المعنىٰ)[3].

الخامس: مراعاة حجم المفسدة وما تفضي إليه، فقد يترخص في يسير بعض المفاسد ما لا يترخص في غيره، يقول ابن العطار: (وليس تحريم الخمر في معنىٰ تحريم الحرير؛ فإن المعنىٰ في تحريم الخمر الإسكار، والمعنىٰ في تحريم الحرير التنعم والتزيّن الخاص بالإناث دون الذكور، فاغتفر القليل منه؛ حيث لا يجر إلىٰ مفسدةٍ عظيمةٍ؛ بخلاف الخمر؛ فإن المفسدة فيه عظيمة؛ حيث إنه يغطي العقل الذي به مَدْرَك كل خير من الإيمان والتوحيد، ويترتب علىٰ تعاطيه من المفاسد التي ذكرها الله تعالىٰ في كتابه العزيز، وغيرها مما هو مشاهد، ما لا يحصىٰ)[4].

---

(١) النكت في المختلف لابن السمعاني (٢/ ١١٢).

(٢) النكت في المختلف (٢/ ١١١).

(٣) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٣٩٠).

(٤) العدة في شرح العمدة (٢/ ١١٣٧).

فباب النظر في الحكم مع مراعاة المصالح والمفاسد مسلك دقيق، فقد يتهاون بعض الناس في بناء الحكم على المقصد بناءً على ما لاح له من مصلحة أو ظهر من مفسدة، وهذا لا ينتج أي شيء، لأن المطلوب أن يكون هذا هو الأغلب ولا يكفي مجرد وجود مصلحة أو مفسدة، وهذا يقتضي التحوط عند النظر، والأهلية للاجتهاد.

ومن الأمثلة المعاصرة الكاشفة عن الخلل في هذا الميزان: تجويز بعض المعاصرين تهنئة النصارى بعيدهم الديني بناءً على ما فيه من مصلحة التعايش والسلام، أو رد تهنئتهم لنا بأعيادنا بمثلها، وإذا كان أحسن استدلالًا أحال ذلك على مصلحة التأليف على الإسلام وتخفيف الشر عن المسلمين، ويهمل النظر في المفاسد المترتبة على التهنئة ذاتها، وما فيها من إقرار وإظهار رضا بهذه الشعيرة القائمة على معتقدات كفرية مناقضة لرسالة الإسلام، وقد يتبع ذلك مشاركتهم في هذا العيد أو إشاعة الاحتفال والفرح به بين المسلمين، كما قد يؤول أيضًا إلى تهوين شناعة بعض هذه المعتقدات في نفس المسلم، أو تسويغ الأخذ بها، وهذه مفاسد عظيمة جدًّا أهملت في سياق ملاحظة مصالح محددة لا يتوقف تحقيقها على هذه التهنئة، بل يمكن تحققها بطرق أخرى كثيرة.

وأما النظر في المصالح الراجحة حين لا يعارض نصًّا ظاهرًا، وإنما يكون من قبيل الموازنة بين الأدلة، فهو محل للاجتهاد، ومن ذلك ما ذهب إليه بعض الفقهاء من جواز حج المرأة مع رفقة مأمونة، ولو بدون محرم، وذلك لأن مصلحة هذا الحج أعظم من تفويته، يقول ابن تيمية في نظرٍ فقهي يتجلى فيه خطوات الموازنة بين المصالح والمفاسد: (وقد تنازع الفقهاء في الحج، والأقوى أنه إذا تعذر حجها مع المحرم أن تحج إذا أمنت، لأن حجها مع من تأمنه أرجح من تفويت الحج، وقوله

حج مع امرأتك دليل علىٰ أنه إذا أمكن سفرها مع محرم لم تخرج وحدها جمعًا بين المصلحتين، وأما إذا دار الأمر بين تفويت الحج وبين سفرها بلا محرم سفرًا آمنًا كان حصول الحج أصلح لها، فإن حصول الفساد في دينها إذا سافرت وحدها، وهذا في طريق الحج نادر، ومع من تأمنه معدوم، بخلاف سفرها بلا محرم لتجارة أو زيارة، فإن هذا مظنة فساد دينها، كخلوة الأجنبي بها وخلوته بها لرجحان المصلحة جائز، وأحمد في رواية المروذي قد جوَّز السفر للكبيرة التي لا محرم لها وقد يئست من الزوج فإنها من القواعد، وكذلك سفرها إلىٰ المساجد الثلاثة هو طاعة وقربة تفوتها، فإذا أمنت لم يبعد جوازه، بخلاف السفر الذي ليس بواجب ولا مستحب، فإن هذا ليس فيه مصلحة راجحة في دينها وفيه مفسدة في دينها، فإن انفرادها عن الزوج والمحرم مظنة حصول الشر في دينها)[1].

فيلحظ هنا أن مثل هذا الاجتهاد كان في محلٍ سائغ، إذ هو متعلق بفهم نص مُعلَّل، فمنعه كثير من الفقهاء تمسكًا بظاهر اللفظ، وسوغه غيرهم مراعاة لمعناه، مع ترجيح له بمصالح شرعية أعظم.

الأمر السابع: قد تكون المصلحة مما تراعيه الشريعة ولم تلتفت له بعض النفوس:

ومن المعاني المهمة أن يتوهم تغير المصلحة في بعض الأحكام لأن الشخص لم يعد يراعي ما تراعيه الشريعة، فالشريعة لم توضع علىٰ وفق الأهواء، فهي: (إنما جاءت لتخرج المكلفين من دواعي أهوائهم حتىٰ يكونوا عبادًا لله، وهذا المعنىٰ إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون الشريعة علىٰ وفق أهواء النفوس وطلب

(١) تفسير آيات أشكلت (٢/ ٦٨٥-٦٨٦).

منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١][(١)].

ومما يدخل في هذا المعنىٰ:

- عدم مراعاة المعاني الشرعية المخالفة لقيم هذا الزمان:

ومن ذلك دعوىٰ كثيرٍ من المعاصرين أن عقوبات الردة متعلقة بزمان سابق كانت المصلحة فيه ظاهرة بخلاف عصرنا الذي يفرض تغير الحكم لتغير مصلحته، والسبب هنا في الحقيقة أن النظر هذا لم يعد يراعي المعنىٰ الذي من أجله فرض هذا الحُكم، وهو ما فيه من حفظ للدين وصيانة له وإعزاز لأحكام الشرع، فليس ثمّ متغير حقيقي في المصلحة، وإنما هو تركٌ لما اعتبره الشارع.

ومثله تهوين بعض المعاصرين من منع الذرائع الموصلة إلىٰ المحرم كالخلوة والتبرج والاختلاط في مثل عصرنا، ويرىٰ أن ثمّ تغيرات جديدة تفرض تغيير هذه الأحكام، لأنه لا يراعي مثل هذه المصالح الشرعية.

ويقال مثل ذلك في الأحكام الشرعية المتعلقة بالكفار من تحريم ولايتهم والتشبه بهم وغيرها، وكذلك أيضًا الأحكام الشرعية المتعلقة بالأسرة من القوامة الزوجية والطاعة.

فدعوىٰ تغير الحكم لتغير مصلحته في مثل هذا هو عَرَضٌ لمرض، وليس أساسًا فقهيًّا معتبرًا، فهذه الأحكام مبنية علىٰ مصالح شرعية في تعظيم الدين وحفظه، أو سد باب الفتن والشهوات المحرمة أو صيانة الأسرة، وهي معانٍ قد أُضعفت في عصرنا

---

(١) الموافقات (٢/ ٦٣-٦٤)، وانظر: (٢/ ٢٨٩). وانظر: الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٣٧٥-٣٧٦).

بتأثير قيم الحداثة الغربية، فمن الضروري لأي نظر مقاصدي أن يكون منطلقه معتمدًا علىٰ الاعتبار الشرعي نفسه، وألا يُخضع النظر الفقهي لاعتبارات وموازين مناقضة له.

فالأساس الشرعي في النظر المصلحي قائم علىٰ أن الشريعة قد جاءت بمصالح الدنيا والآخرة: (إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية..)[١].

فإن من أعظم المصالح التي جاءت الشريعة باعتبارها حفظ الدين، بل هو أعظم المصالح، ولهذا قدمه العلماء علىٰ بقية الكليات حتىٰ حفظ النفس: (فإذا عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولىٰ، وإن أدّىٰ إلىٰ إماتتها كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك)[٢].

وبناءً عليه، كانت المصالح الأخروية أعظم من المصالح الدنيوية، فـ: (المصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار علىٰ المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصحّ اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يُخلّ بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلًا)[٣].

ولهذا، فـ: (المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرىٰ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، والدليل علىٰ ذلك أمور..)[٤].

---

(١) الموافقات (٢/ ٦٢).

(٢) الموافقات (٢/ ٦٤).

(٣) الموافقات (٣/ ١٢٤)، وانظر: (٣/ ٩٤).

(٤) الموافقات (٢/ ٦٣).

يقول الزنجاني: (منافع الحقوق كلّها وإن كانت راجعة إلىٰ العبد، لكنّ بعضها دنيويّة، وبعضها أخرويّة، ولو تُرِكَ العبادُ ودواعي نفوسهم لاقتصروا علىٰ الأسباب المفيدة لحقوقٍ تتضمّن منافع الدّنيا، وحُرموا سعادة الآخرة إلّا البررة الصّالحون، وقليلٌ ما هم؛ فإنّ معظم الهمم لا تتجاوز العاجل ولا ترتقي إلىٰ الآجل، فاقتضت رحمة الشّارع للعباد أن وظّف عليهم وظائف سمّاها عبادات، وجعلها حقوق نفسه، وحافظ عليها بما يحافظ المستحقّ علىٰ حقّه من آخر، وتحريضًا ليسوقهم بها إلىٰ سعادة الآخرة)[1].

فغياب هذا الأصل القطعي أو ضعفه أو مزاحمته بغيره يؤثر في النظر إلىٰ المصالح والمفاسد فيختل الميزان حينئذ وتأتي الإشكالات علىٰ بعض الأحكام، ويتهاون في ردها أو تأويلها بسبب الاختلال في هذا الميزان الذي ضخَّم بعض المصالح وهوَّن بعض المفاسد.

- استشكال الحرج والمشقة مطلقًا:

فمن ذلك أن يستشكل بعض الناس الحُكم لما فيه من حرج وكلفة، مع أن التكليف ملازم للتشريع، فليس هذا الأصل مما يستشكل، وإنما يستشكل الحرج في التكليف إذا كان خارجًا عن المعتاد، يقول أبو المظفر السمعاني مبيّنًا هذا المعنىٰ في نقده بعض الآراء: (تغيير الشّرائع بنوع حرجٍ يلحقُ المتعبد لا معنىٰ له؛ لأنّ الشّرائع بُنيت علىٰ إيقاع النّاس في الحرج والتّعب، وهل التّكاليف من أوّلها إلىٰ آخرها إلا محض التّعب والنّصب؟ نعم، إذا وقعت ضرورة يجوز أن يشرع لها مخرج ومخلص دفعًا للضرورة، فأما اعتقاد المعتقد أنه لا حرج علىٰ العباد وأنهم متىٰ حرّجوا اتّسع الأمر، فهذا مما لا يسوغ اعتقاده، ويعود هو إلىٰ أصل وضع الشّرع بالهدم، وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، فمعناه أنه ما أدخل

---

(١) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٨٠).

عباده في شيء إلا وقد جعل لهم مخلصًا، وهو معنىٰ قوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦])[1].

ويقول الشاطبي: (لأن الحنيفية السمحة إنما أتىٰ فيها السماح معتبرًا بما هو جارٍ علىٰ أصولها، وليس تتبّع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها)[2].

- مراعاة العوائد المحدثة، وتغيير العوائد الثابتة:

ومن ذلك مراعاة العوائد المخالفة للشرع، فيظنُّ بعض الناس أن ما اعتاد عليه الناس في زمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ ما، أنه معتبر ولا يستوعب المصلحة فيما يخالفه، أو يجعل ما راعاه الشارع هو من قبيل العوائد التي يمكن تغيرها، يقول الشاطبي: (العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرَّها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنىٰ ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابًا أو ندبًا أو نهىٰ عنها كراهة أو تحريمًا أو أذن فيها فعلًا وتركًا. والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول: فثابت أبدًا كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة وفي الأمر بإزالة النجاسات وطهارة التأهب للمناجاة وستر العورات والنهي عن الطواف بالبيت علىٰ العري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلف آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا ولا القبيح حسنًا، حتىٰ يقال مثلًا إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن

---

(١) الاصطلام للسمعاني (١/ ٤٨٩-٤٩٠).

(٢) الموافقات (٥/ ٩٩).

فلنجزه، أو إن كان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخًا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي صلىٰ الله عليه وسلم باطل فرفع العوائد الشرعية باطل.

وأما الثاني: فقد تكون تلك العوائد ثابتة وقد تتبدل، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليه)[1].

- إرادة معانٍ ليست مرادة شرعًا:

فقد ينقدح في بعض الناس معانٍ ليست مرادة شرعًا فيتعجب من التمسك بما يخالفها من أحكام ولا يرىٰ في ذلك مصلحة بما يقتضي ضرورة إعادة النظر فيها، ولا يتفطن إلىٰ أنّ ما استقرَّ في نفسه هي معانٍ غير شرعية، و: (كل من ابتغىٰ في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة)[2].

و: (إن قصد غير ما قصده الشارع وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد لأن العامل لا يقصد وجه المفسدة كفاحًا فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصودًا معتبرًا وذلك مضادة للشريعة ظاهرة)[3].

ومن أمثلة ذلك أن يعتقد الشخص أن الشريعة جاءت بالمساواة بين الذكر والأنثىٰ مطلقًا، وأن هذا مطرد في الشرع، فإذا جاء إلىٰ بعض الأحكام التي فرقت بينهما كما في التفضيل في الميراث، أو في الواجبات والحقوق الزوجية؛ استشكل هذا جدًّا لأنه يخالف ما يراه أصلًا شرعيًّا، والحق أنه قد أراد معنىٰ ليس مرادًا شرعًا، ولم يستفده من الشرع ابتداءً، فلم يلحظ معاني الشريعة وإنما أصبح يحاكمها إلىٰ معانٍ مسقطة ليست مرادة شرعًا.

---

(١) الموافقات (٢/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٢) الموافقات (٣/ ٢٧).

(٣) الموافقات (٣/ ٢٩).

ومن ذلك أن يعتقد الشخص أن الشريعة جاءت بحرية الاعتقاد مطلقًا، وأن هذا من مقاصد الشريعة الكبرىٰ، فإذا جاء إلىٰ بعض الأحكام التي تقيد هذه الحرية استشكلها جداً، ورأىٰ أنها مناقضة لكليات الشريعة، وسعىٰ بعد ذلك في دفعها وتأويلها بما لا يعارض ما استقرَّ في ذهنه، وقد غاب عنه اختبار هذا المعنىٰ الذي استقرَّ عنده وأنه معنىٰ غير شرعي أصبح أصلاً تحاكم إليه مفصَّل الأحكام الشرعية.

الأمر الثامن: أن الحكمة قد تكون موجودة ولا يتفطّن لها:

وذلك أن يتوهم بعض الناس أن الحكمة غير متحققة مع أنها متحققة وهو لا يشعر، فاختلاط الأنساب موجود في عصرنا حتىٰ مع موانع الحمل ونحوها، فالزنا لا يزال أعظم سبب لضياع الأنساب واختلاطها، ولا عبرة لوجود أفراد لا يحصل منهم، لأن العبرة بالأغلب.

يقول الشاطبي مبيّنًا هذا المعنىٰ: (فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثمّ أمر آخر وهو كونها كفارة لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجرًا أيضًا علىٰ إيقاع المفاسد)[1].

ويقول ابن دقيق العيد: (فالمفسدة لا تؤخذ مجردة عما يقترن بها من أمر آخر، فإنه قد يقع الغلط في ذلك، ألا ترىٰ أن السابق إلىٰ الذهن أن مفسدة الخمر: السُكر وتشويش العقل، فإن أخذنا هذا بمجرده لزم منه ألا يكون شرب القطرة الواحدة كبيرة، لخلائها عن المفسدة المذكورة، لكنها كبيرة، فإنها وإن خلت عن المفسدة المذكورة إلا أنه يقترن بها مفسدة التجريء علىٰ شرب الكثير المُوقع في المفسدة، فبهذا الاقتران تصير كبيرة)[2].

---

(١) الموافقات (٢/ ٨٥).

(٢) إحكام الأحكام (٤/ ٢٩٢).

ومن التطبيقات المعاصرة المبنية لمثل هذا المعنىٰ:

- **تسويغ الربا مع الأغنياء بدعوىٰ عدم تحقق مفسدة الربا،** فيرىٰ بعض المعاصرين أن مفسدة تحريم الربا المصرفي المعاصر علىٰ البنوك غير متحققة، لأنها من طرفٍ غني لا يتضرر بزيادة المال، ولا يتحقق فيه مفسدة الربا المحرم في الجاهلية، لأن الربا له بُعد أخلاقي، فهو متعلق بالقروض المتجهة إلىٰ الفقراء والمساكين وليست القروض التي تعطىٰ بهدف الاستثمار وتنمية المال وتحريك الاقتصاد ومضاعفة الإنتاج[1].

وحقيقة الأمر أن المفسدة متحققة ولو كانت علىٰ غني، وذلك أن هذا المال مأخوذ ظلمًا، فلا يجوز التفريق في المال المأخوذ ظلمًا بين أخذه من غني أو فقير، فهو تفريق عاطفي آني لا يستند إلىٰ نظر صحيح، وإذا انعدم المعيار الصحيح للحكم علىٰ أن هذا مالٌ أخذ ظلمًا لم يعد ثمّ مسوغ لمنع أخذه من الأغنياء والفقراء.

كما أن لازم هذا التفريق أن يؤول إلىٰ نقض الأصل بالكلية، فما الضابط الذي يعرف من خلاله أن هذا غني يجوز أخذ الفائدة الربوية منه، وهذا فقير لا يجوز في حقه ذلك؟ فالمعيار سيكون ذوقيًّا.

كما أن إباحة وضع الأموال عند البنوك الربوية ستضاعف الربا علىٰ الفقراء، لأن البنوك التي تدفع مالًا علىٰ ما يودع في خزائنها ستقرض هذه الأموال وتأخذ عليها فائدة أكبر، فحقيقة هذا النظر المصلحي أنه ضاعف ربا الجاهلية وهو يحسب أنه غير متحقق.

- **تسوية الأنثىٰ بالذكر في الميراث،** بدعوىٰ تغير الزمان وأن المرأة أصبحت تشارك الرجل في الجانب الاقتصادي ولم يعد الحال كما كان في عصر التشريع بما يفرض تغير الحكم لتغير مصلحته.

---

(١) انظر: مدخل مقاصدي للتنمية لحسن جابر، ضمن مقاصد الشريعة وقضايا أخرى (١٠٠-١٠١).

وجواب هذا من جهتين:

الجهة الأولىٰ: أن الحكم هنا لم يقم علىٰ حكمة محددة قطعية حتىٰ يقال بتغير الحكم لتغيرها، بل الحكم هنا قطعي والحكمة غير ظاهرة، ففيها جانب تعبدي، فالقول بتغيير الحكم مع هذا هو من العدوان علىٰ الشرع، ومآله أن تهدم الأحكام كلها، فيمكن بناءً علىٰ هذا المسلك أن تغير أحكام الدين كلها، بل حتىٰ الصلاة والصيام والحج يمكن أن تغير بدعوىٰ المقاصد، فيقال إن الصلاة كانت مشروعة في وقتٍ ما لشيوع الخوف والقلق بخلاف عصرنا الذي انتشر فيه العلم!

الجهة الثانية: أن الأحكام الشرعية المتعلقة بحقوق الرجل والمرأة لم تتغير بسبب هذه المشاركة، فلا تزال النفقة والمهر والسكنىٰ هي واجبات الرجال من آباء وأزواج، وهذه الأحكام هي الأقرب لأن يعلل بها سبب التفاوت في الميراث، وأما مجرد مشاركة المرأة أو عدم مشاركتها فوصف غير مؤثر.

فما يظهر من حكمة لهذا التفاوت وهي حكمة غير قطعية لا تزال موجودة وظاهرة في عصرنا وفي غيره.

- **تجويز بيع الخمر علىٰ غير المسلمين في أماكنهم**، يقول ابن عاشور: (ومما يصلح مثالًا للاجتزاء عن الوصف بغيره في صورة الضُّر تجارةُ المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإنَّ ما يُتوقع في شرب الخمر من المفاسد حاصل من الكافر والمسلم سواء، لارتفاع الوازع باختلال العقل، لكنْ يخلُفُ ما فيها من الضُّر في هذه الحالة شيءٌ قد يكون مسيغًا للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار، وهو: أن الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومَه وأهلَ مَحلته أو بلده غالبًا. فالمسلمون في أمنٍ من إضرار أهل الكفر، ويُضمُّ إليه أن المسلمين غير مطالبين بحمل أهل الذمة علىٰ ترك ما تبيحه لهم ملَّتُهم. فبهذا قد يُعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعفَ من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر. فجانب ما في التجارة

بما معهم من النفع قد يُرجَّحُ علىٰ جانب المفاسد اللاحقة لهم، أو يرجّح علىٰ ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم. فإذا تكاثر تردد المسلمين علىٰ حاناتهم أَمْكنَ تحجير التجارة في الخمر تحجيرًا خاصًّا ببعض الأوقات أو بعض الجهات بحسب فُشُوِّ ذلك)[1].

والحقُّ أنَّ هذا رأي غريب جدًّا، فالمفاسد المحرمة لبيع الخمر لا تزال باقية في هذه الصورة، ويتجلىٰ ذلك بأمور:

الأمر الأول: أن في هذا تهوينًا من هذه المعصية الكبيرة في نفوس المسلمين، فيتهاون في البيع والشراء في هذا المنكر، وقد شددت الشريعة في أمره، فأمرت باجتنابه، ونهت عن قطرةٍ منه سدًا لذريعة السكر منه، كما نهت عن بعض المباحات سدًا لذرائع الإسكار، كما نهت عن الجلوس حين يدار الخمر تجنبًا للاقتراب منها، فالقول بجواز البيع هو مناقض قطعًا لمقصد الشريعة هنا.

الأمر الثاني: أن هذا البيع سيؤدي لا محالة إلىٰ رواج الخمور بين المسلمين، لأنها أصبحت مصدر رزقٍ ينتفع بعضهم منه غاية الانتفاع، وهذا سيؤول إلىٰ أن ينصح الآخرين بها، ويحثهم عليها، ويتزاحموا بمناكبهم منافسة عليها، ويغشوا أسواقها، ويصبحوا خبراء في أسعارها وأنواعها، وهذه مفسدة عظيمة.

الأمر الثالث: أن المصلحة المتوهمة المتعلقة بزيادة الأرباح هي مصلحة ضعيفة، ومتعلقة ببعض الناس، ويمكن الاستغناء عنها بغيرها، كما أنها كانت موجودة في أصل تحريم الخمر وبيعه ومع ذلك لم تلتفت إليه الشريعة، فلا يصح أن تكون سببًا للترجيح علىٰ هذه المفاسد الكبيرة.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٨٥-٢٨٦).

الأمر الرابع: وهو ما ذكره من كثرة تردد المسلمين، فهذه مفسدة أخرىٰ عظيمة، والعجيب أن ابن عاشور قيدها بكثرة التردد، وكأنَّ التردد لو كان قليلًا لبعض المسلمين فلا ينبغي الالتفات إليه لأجل تحصيل الأموال!

وأعجب منه أن كثرة التكرر مع مفسدتها الظاهرة لم توجب عنده منع البيع مطلقًا، وإنما التقييد في الأوقات والأماكن، يعني تقليل هذه المفسدة فقط، ومع أن هذا الحل غير عملي واقعيًّا، فهو بعيد جدًّا عن قاعدة الشريعة في سد الذرائع، خصوصًا مع مفسدةِ منكرٍ هو من كبائر الذنوب، مراعاة لمصلحةٍ ضعيفة كانتفاع بعض الناس بالأموال.

فالحق أن هذا غلط ظاهر، وما تُوهِّم فيه من ظهور المصلحة أو خفاء المفسدة غير صحيح، بل المفسدة لا تزال ظاهرة بيّنة فيه.

- **تسويغ النظر إلىٰ النساء بدعوىٰ عدم الفتنة**، ومن ذلك أن يسوغ بعض الناس النظر إلىٰ النساء فيما لا يحل بدعوىٰ أن المرأة غير جميلة أو أنه لا يتأثر بذلك مطلقًا، فيظن أن الحكمة منتفية، والحق أن المعنىٰ موجود ولو غفل عنه، فالله تعالىٰ يقول: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ**﴾ [النور: ٣٠]. فمعنىٰ التزكية متحقق في غض البصر، وتركه يضعفه، ودعوىٰ عدم التأثر وهمٌ محض، لأن التزكية معنىٰ قلبي إيماني يزيد وينقص، وإطلاق البصر مُضِرٌّ بهذا المعنىٰ، وقد يؤول مع الإصرار والاستخفاف إلىٰ الوقوع في الفاحشة أو مقدماتها، كما هي العادة فيمن يتهَاون في خطوات الشيطان.

- **تسويغ الاختلاط بدعوىٰ تخفيف الشهوة وتطهير النفس**، ومن ذلك أن يسوغ بعضهم ما يسمونه بالاختلاط العفيف بين الجنسين الذي يحصل فيه التعارف والتقارب المستمر بلا حاجة بدعوىٰ أن هذا يخفف من الشهوة، فالكبت كما يقولون يقوي الرغبة، وهذه مصادمة لحكمة الشرع الذي نص علىٰ معنىٰ الحجاب في

مخاطبة أزكىٰ الناس وهم أمهات المؤمنين، فقال: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ [الأحزاب:٥٣]. وقال سبحانه مبينًا حكم الأمر بغض البصر: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور:٣٠]. وقال سبحانه في حث المسلمة علىٰ تجنب الخضوع في القول: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ ﴾ [الأحزاب:٣٢]. فالشرع يأمر بالحجاب وغض البصر وتجنب الخضوع في القول ونحو هذه الأحكام، مبينًا أن هذا هو الذي يطهر القلوب ويزكي النفس ويقي أمراض القلوب، فالقول بأن هذا يقوي الرغبة وهو من الكبت المذموم مناقضة لمقصود الشرع، فالذي حصل في الحقيقة هو إثارة الغرائز وتحريك الشهوات وهو أمر ظاهر وإن خفي علىٰ بعض الناس.

الأمر التاسع: أن الحكمة قد لا تكون منضبطة:

فالحكمة لا يمكن أن تكون دائمًا هي مناط الحُكم بحيث يزول الحُكم بزوالها، بسبب طبيعتها العمومية، وعدم انضباطها في كثير من الأمور، فلا يمكن جعلها هي المناط الوحيد، فلا يمكن أن يقال مثلًا: إن كل ما يسبّب الخصومة والشحناء بين المسلمين هو محرم، لأن هذا وصف غير منضبط، وإنما يجب الرجوع في ضبط ما يسبب الخصومة إلىٰ الأوصاف الشرعية كالميسر والنهي عن الجمع بين الأختين، والمرأة وعمتها أو خالتها، والخطبة علىٰ أخيه المسلم، ونحو هذه الأوصاف وإلحاق ما يشبهها في المفسدة بها، ولا يمكن أن تكون هذه الحكمة لوحدها هي المناط للأحكام لعدم الانضباط.

ويقال مثله في حكمة الزجر والردع التي شرع لأجلها القصاص، فلا يصح أن يجعل الزجر بحد ذاته مناطاً مستقلًا تبنىٰ عليه الأحكام فيقال بمشروعية كل ما فيه زجر وردع، بل هو مقيد بالأوصاف الشرعية، وبدونها سيتحول الزجر والردع إلىٰ ظلم وعدوان واعتداء علىٰ حدود الله.

يقول الآمدي: (والوجه فيه أن الكلام إنما هو مفروضٌ في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها، بل بضابطها، وعند ذلك فلا يخفىٰ أن مقدارها مما لا ينضبط، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، وما هذا شأنه فدأبُ الشارع فيه ردُّ الناس إلىٰ المظانّ الظاهرة الجلية دفعًا للعُسر عن الناس والتخبط في الأحكام)[1].

ويقول الطوفي: (والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت كثيرًا باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، وأيضًا فإنها لا تتميز بأنفسها، وما لا يتميز لا ينضبط، لأن التمييز من لوازم الانضباط، وهو منتفٍ، وإنما تتميز وتتنوع بالإضافة إلىٰ الأوصاف الضابطة لها من الأفعال الظاهرة.

مثال ذلك قولنا: مشقة السفر، ومشقة المرض، ومشقة الحمل، وجناية السرقة، وجناية الغصب، وجناية القتل والقطع، فأنواع المشقة والجناية إنما تميزت بتميز الأفعال التي صدرت عنها، أما هي لذاتها؛ فلا تميز فيها لنوع من نوع.

إذا ثبت أنها غير منضبطة في نفسها، لم يجز ربط الأحكام بها لوجهين:

أحدهما: لحوق المشقة للمكلَّفين بربط مصالحهم بأمور خفية غير مضبوطة، فتختلف عليهم الأحكام، وتضطرب الأحوال.

الثاني: أن الشرع وضع قانونا كليًّا مؤبدًا، فلو علق بالحكم، لكثر اختلافه واضطرابه، وليس ذلك شأن القوانين)[2].

فمثل هذه الِحكم التي لا تكون منضبطة هي تابعة للحكم وأوصاف لها، ولا يمكن أن تكون هي المصلحة الوحيدة التي يوجد الحكم معها وينتفي بانتفائها، لأنها غير منضبطة ولا يمكن تحقق الوجود والعدم فيها.

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٣٠).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥١٢).

ومن الأمثلة الخاطئة بسبب ذلك:

ربط تحريم الربا بالظلم، فيقول ما كان فيه ظلم فهو ربا محرم، وإلا جاز، فهو وصف غير منضبط يلغي معنىٰ الربا وثمرته، فضرب هذا التعليل أصلين:

الأول: أنه ألغىٰ وصف الربا المنصوص عليه من التأثير، لأن كل ظلم محرم، فلم يعد لوصف الربا أي ثمرة.

الثاني: أنه أحال إلىٰ معنىٰ الظلم بدون تحديدٍ يضبط المراد به، فهل أخذ الفائدة علىٰ القرض أو الدين هو من قبيل الظلم أم لا؟ وإن لم يكن ظلمًا بإطلاق فما النسبة التي توجب تحقق معنىٰ الظلم فيه؟ وهكذا لا تجد أن الحكم قد أنيط بمصلحة منضبطة.

وعدم الانضباط في الحِكم يُظهر ما يمكن أن يسمَّىٰ بإشكالية المقاصد المتعارضة، فيمكن أن يؤخذ بالشيء وضده، فمن يتوهم أن قادر علىٰ النظر في الأحكام كلها وفق المقاصد هو يعتمد علىٰ نظر مقاصدي معين فيظن أن هذا هو المقاصد، ولا يتفطن أنه يمكن عكس رأيه تمامًا برؤية مقاصدية.

خاتمة مستطرفة:

ومما يستطرف ذكره هنا، أنه بسبب عدم الانضباط في هذه المقاصد، فإن بعض الناس يلجأ إلىٰ التلفيق بين الأقوال، وكما قال أحد الشعراء:

أباح العراقيُّ النبيذَ وشربَه ... وقال: حرامان المدامةُ والخمرُ

وقال الحجازيُّ الشرابان واحدٌ ... فحلَّ لنا من بين قولهما الخمرُ[1]

---

(١) انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني (١/ ٧٦٩).

فهو أخذ برأي الحنفية في أن يسيرَ النبيذ غير المسكر من غير العنب مباحٌ، وأخذ من الجمهور أنه لا فرق بين اليسير والكثير، فتوصَّل من خلال ذلك إلىٰ إباحة الخمر!

وهذا التفكير وإن بدا مستنكرًا وأنه أقرب إلىٰ الاستهتار والمجون فهو مستعمل عند بعض المعاصرين في صورٍ من التلفيق بين الحكم والمقاصد، منها:

- أن يقرر بعضهم أن المعاملات المصرفية التي تستند إلىٰ الاجتهاد الفقهي المعاصر لا تختلف عن المعاملات البنكية الربوية المباشرة، وبما أن الفقهاء المعاصرين يرون أنها مباحة، فالربا المباشر إذن مباح!

- ويقول بعضهم إن المؤثرات الصوتية غير الموسيقية لا تختلف عن الموسيقىٰ، وبما أنها مباحة عند بعض الفقهاء المعاصرين، فالموسيقىٰ يجب أن تكون مباحة كذلك!

- ويقول آخر: إن الألماس أغلىٰ من الذهب، وبما أن الألماس مباح لبسه، فلبس الذهب للرجال يحب أن يكون مباحًا كذلك!

والخلل دخل عليهم هنا من الجهل بطبيعة الحكمة، فما هي حكمة الربا، والمعازف، ولبس الذهب؟

فمن لم يتبيّن له في هذه الأحكام حكمة ظاهرة بيّنة، أجاز بعض المعاملات الشبيهة لها في الصورة، ولم يلتفت إلىٰ المعنىٰ لأنه خفيٌّ لا يمكن أن يقيس عليه، ومن تبيّن له الحكمة منع ما يرىٰ أنه موافق لحكمته، فجاء هذا الملفق المتلاعب فأخذ من الفريق الأول قولهم بالإباحة، وأخذ من الآخرين أنهما سيان، فقال بجواز ما حُرّم قطعًا بعينه!

الأمر العاشر: أن علم الشخص قد يقصر عن إدراك الحكمة:

فمن ينفي الحكم لخفاء الحكمة عنده، أو جهله به، يزعم لنفسه أنه قادر علىٰ استكشاف كل الحِكم، فيجعل عدم معرفته دليلًا علىٰ انتفائها.

فهذه عشرة أوصاف في موضوع الحكمة تفرض ضرورة التحفظ في التعامل مع الأحكام المعلقة بالعلة، وألا يترخص في تغيير أي حكم بدعوىٰ تغير حكمته، أو توهم أن العناية بالمصلحة تقتضي هذا التغير.

نؤكد بها أن الحكم القطعي لا يجوز أن يلغىٰ بدعوىٰ تغير مصلحته، لأن هذه الدعوىٰ تغفل عن طبيعة المقصد، وملاحظة مثل هذه الأوصاف أو الإشكالات المؤثرة.

ويمكن أن تتداخل عدد منها في القضية الواحدة، فيكون التعليق المقصدي مرفوضًا لعدة أسباب، ومن ذلك:

دعوىٰ أن الحجاب منوط بمقصد عدم الإيذاء، وأن هذا المقصد منتفٍ في عصرنا، فما دام أن المرأة تأمن علىٰ نفسها فلا يجب عليها الحجاب.

وتعليق الحجاب علىٰ هذه الحكمة غلط ظاهر، وقد اجتمع فيها عدة أسباب:

١. الحجاب ليس مقتصرًا علىٰ هذه الحكمة، بل فيه حكم أخرىٰ كالتزكية والطهارة، وسد أبواب الفتنة وذرائع الشهوة.

٢. أن هذه الحكمة وهو دفع الأذىٰ لا تزال متحققة، فالحجاب واللباس المحتشم سبب من أسباب دفع الأذىٰ عن المرأة، كما أن التهاون في اللباس سبب للتحرش والاعتداء، ولا يصح الاعتراض علىٰ ذلك بأن الأذىٰ قد يقع علىٰ المحتشمات كما أن غيرهن لا يتعرضن للأذىٰ، أو أن

منع الأذىٰ يحتاج إلىٰ نظام صارمٍ وقانون قوي، فهذه اعتراضات ضعيفة ولا معنىٰ لها؛ لأننا بهذه الطريقة سنلغي كل الأسباب المؤثرة في معيشة الناس، فلا يمكن أن نقول بوجود ضرر في أي طعام، لأن من الناس من أكله فلم يتضرر، وثم من تضرر ولم يأكله، ولهذا فحتىٰ في ذلك العصر لم يكن معنىٰ أن لا يؤذين أن كل امرأة ستؤذىٰ إن لم تلتزم بالحجاب، وأن كل من التزمت لن تتضرر.

٣. أن دعوىٰ تغيُّر الحكمة مبنية علىٰ عدم اعتبار ما راعته الشريعة من المصالح والمقاصد، فمن تعوّد علىٰ نمط الحياة الغربية وثقافتها قد يتوهم أن مصلحة الحجاب لم تعد قطعية أو قد تغيرت في عصرنا، أو قد يتهاون في أمرها لأدنىٰ عارض، والسبب ناشئ من عدم تقديره لما قدرته الشريعة من المصالح، مع اعتباره لما عارضها من المصالح.

٤. أن حُكم الحجاب لا يخلو من جانبٍ تعبدي لا يمكن أن يتغير بتغير الزمان والمكان، لأنه مقصود مرادٌ شرعًا لما فيه من مصالح غالبة، ولا يضر تخلفها في بعض الأفراد لأن العبرة بالأعم كما هو قاعدة الأحكام كلها.

٥. أن ما يدعىٰ من مصالح في ترك الحجاب معارضٌ بالمفاسد الأرجح، والنظر يجب ألا يقتصر علىٰ المصالح أو المفاسد دون ملاحظة الأرجح، مع أن هذه المصالح الموهومة يمكن تحققها بغير طريق ترك الحجاب.

فالمقصد أن كل دعوىٰ لتغيير حكم قطعي نظراً لتغير حكمته فهي مردودة لمخالفتها النص القطعي، ومخالفتها أيضًا للمصلحة، ويتبيّن ذلك بمثل هذه الأوصاف العشرة، وقد يجتمع في الحكم الواحد أكثر من وصف.

الحالة الرابعة: أن يكون الحكم ظنيًا والحكمة محتملة:

ومن حالات تغير الحكم لتغير مقصده أن تكون الحكمة مبنية علىٰ حكمٍ ليس قطعيًّا، بل هو متعلق بحكم يسوغ الخلاف فيه، وليس فيه دلالة قاطعة للنزاع، وهذا له شواهد في جملة من الأحكام التي وقع نزاع العلماء فيها لاحتمال النظر الفقهي للأخذ بظاهر اللفظ أو البحث عن معنىٰ محتمل، فينظر بعضهم إلىٰ أن الحكم إنما شرع لأجل هذه الحكمة فينيط الحكم به بناءً علىٰ احتمال دلالة اللفظ له، ويرىٰ غيرهم أن هذه الحكمة ليست الحكمة الوحيدة، فهي محل خلاف.

وسنمثل لهذه الجزئية بمسائل:

المسألة الأولىٰ: إخراج القيمة في الزكاة والكفارة:

وقد وقع خلاف بين العلماء في حكم إخراج القيمة في الزكاة والكفارات، فأجاز بعضهم إخراج القيمة ومنعه آخرون[١]، ومستند الخلاف بين الفريقين في مقصود النبي ﷺ من تحديد الزكاة لما قال: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلىٰ عشرين ومائة شاة»[٢]. فالحنفية يرون أن هذا التقدير لا يعارض النص، بخلاف الجمهور.

فالجمهور يحتجون في هذا بثلاث حجج:

الأولىٰ: أن تسمية الشاة هنا تعني أن الشارع أراد عينها، فإخراج غيرها إخراجٌ

---

(١) ذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم إجزاء القيمة في الزكاة، ويجزئ ذلك على الراجح عند المالكية مع الكراهة، وأما الحنفية وهو رواية عند الحنابلة فهو جائز مطلقًا، وهو رواية عند الحنابلة في غير الفطرة. انظر: الحاوي الكبير (٣/ ١٧٩)، المغني (٣/ ٨٧)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٧٧)، حاشية الدسوقي (١/ ٥٠٢)، فتح القدير للكمال ابن الهمام (٢/ ١٩١)، المبسوط (٢/ ١٥٦).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥٤) عن أنس في كتاب أبي بكر إليه لما ولاه البحرين في فرائض الصدقة التي سنها رسول الله ﷺ.

لغير المفروض، وتحديد الجنس ينفي أخذ القيمة[1]، كما إنّ إخراج القيمة تؤدي إلىٰ إبطال المنصوص، ويلزم من إخراج القيمة أن يؤول الحكم إلىٰ صحة إخراج نصف شاة تعادل قيمتها شاة[2].

الثانية: أن العلة المستنبطة من الحكم المعلَّل لا يجوز أن ترجع علىٰ الأصل بالإبطال، وهذا حاصل هنا، فيلزم من القول بجواز إخراج القيمة رفع المنصوص والقول بعدم وجوب الشاة فيسقط الأصل الذي اعتمدت عليه العلة[3]. و: (التأويل متىٰ ما كان يتضمن إبطال ما قصده رسول الله ﷺ كان باطلًا)[4].

الثالثة: أن هذا متعلق بالعبادة، والقياس في العبادات مضيق[5].

وأما الحنفية فدفعوا حجة الجمهور من وجهين:

الأول: أن هذا ليس من باب إبطال النص بالتعليل، لأن تخصيص الشاة ليس مقصوده بيان حق الفقير في عين الشاة، بل لأنها أسهل علىٰ ملَّاك الشياه، فالأخذ بالقيمة هو من باب التعليل لأجل توسعة المحل[6]، وأكد الحنفية أن هذا من قبيل

(١) انظر: المغني (٣/ ٨٨)، الممتع في شرح المقنع لابن المنجَّى (١/ ٦٩٥)، شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب (٢/ ١٤).

(٢) انظر: شرح الرسالة (٢/ ١٦).

(٣) انظر: شرح الرسالة (٢/ ٢١)، النكت في المختلف لابن السمعاني (١/ ٢٠٣)، نهاية السول للإسنوي (٣٥٥)، الغيث الهامع للعراقي (٥٥٠)، التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٥٥١)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٣٠١)، المحصول لابن العربي (٩٥).

(٤) التعليقة في أصول الفقه لإلكيا الهرّاسي (٢١٧)، ومثل لهذا التأويل بهذه المسألة.

(٥) انظر: المحصول لابن العربي (٩٥).

(٦) انظر: المبسوط (٢/ ١٥٦-١٥٧)، فتح القدير (٢/ ١٩٢-١٩٣)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (١/ ١٥٥)، التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي (٦/ ٥١-٥٣)، كشف الأسرار (٣/ ٣٣٥).

القياس، ولو كان مثل ذلك تغييرًا للنص بسبب أن العلة المستنبطة غير مذكورة في النص لانسد باب القياس[1].

الثاني: أنهم استدلوا علىٰ تسويغ هذا التأويل بنصوص وأدلة تفيد جواز إخراج القيم في الزكاة[2].

وقد سلَّم بعض مخالفي الحنفية بأن قولهم لا يلزم منه تعطيل النص، لأن مستندهم في ذلك إلىٰ الخبر، وذلك كالقول بجواز المسح علىٰ الخفين لا يلزم منه رفع وجوب غسل القدمين لأنه ثبت بخبر، وكذلك هنا[3].

وإنما حجتهم علىٰ الحنفية أنهم حصروا مقصود الشارع في سدِّ الخلة، ولا يلزم أن يكون المقصود منحصرًا فيه، بل قد يكون المقصود إعطاء الفقير من جنس مال الغني، لينقطع تشوّف الفقير إلىٰ ما في يد الغني[4].

كما أن الدليل العاضد لا يقوىٰ علىٰ ما ذهبوا إليه، ففي القصر علىٰ الشاة تحصيل مقصود الشارع مع الخلاص من ضرر المخالفة، خصوصًا أن الزكاة فيها جانب تعبد[5].

وقد أورد الحنفية علىٰ الجمهور مسألة يرونها مشابهة لمسألتهم، وهي تجويزهم في الاستجمار استعمال غير الأحجار مما هو منقٍّ مع أن النص قد جاء بذكر الحجر، فقولكم بجوازه هو تعطيل للنص كما هو قول الحنفية في جواز القيمة في الشاة.

---

(١) انظر: جامع الأصول لركن الدين السمرقندي (٢/ ١٩٢-١٩٣).
(٢) انظر: فتح القدير (٢/ ١٩٢-١٩٣)، فتح الباري (٣/ ٣١٢-٣١٤)، شرح الرسالة (٢/ ١٨-١٩).
(٣) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (٢/ ٣٩٤-٣٩٥).
(٤) انظر: المستصفى (١٩٨)، البحر المحيط (٥/ ٥٢)، وانظر: شرح الرسالة (٢/ ٢٢).
(٥) انظر: المستصفى (١٩٩)، التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٥٥٢).

وهو إشكال قوي، وقد أجاب الجمهور عنه من وجهين:

الأول: وجود الدليل المؤيد لهذا الفهم، وهو قول عليه الصلاة والسلام بعد أمره بالاستنجاء بثلاثة أحجار: «أو أن نستنجي برجيع أو بعظم»[1]، فدل علىٰ أنه أراد أولًا الأحجار وما في معناها، وإلا لم يكن للنهي عن الرجيع والعظم وقع[2].

الثاني: في بيان مقصد ذكر الأحجار في الحديث وهو كونه الأسهل في تلك البلاد فجاء للتعريف به لا للاقتصار عليه[3].

ويلحظ إذن أن الفريقين متفقان علىٰ الأخذ بظاهر النص وعدم تسويغ التعليل المؤدي إلىٰ إبطاله[4]، وإنما يجري خلافهم في مساحة محتملة مما يشتبه فيه الحال هل المذكور في النص مقصود لا يجوز القياس عليه أو أنه من باب المثال ويجوز القياس عليه لوجود معنىٰ هو المقصود؟ فهي من المسائل المحتملة المندرجة في باب القياس، والذي يرجح موقف أحد الفريقين هو النظر في أمرين:

الأول: النظر في دلالة النص وإثبات أنه يحتمل هذا المعنىٰ أو يرفضه.

الثاني: النظر في الأدلة الأخرىٰ وبيان تأييدها لهذا التأويل أو رفضه.

وإذا ساغ هذا في بعض المسائل لوجود الاحتمال في هذين المنطلقين، فبواسطته يتبيّن أيضًا بطلان التأويل الذي لا يحتمله النص، أو لا تدل عليه الأدلة الأخرىٰ أو تكون معارضة له.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٢) عن سلمان الفارسي رضي الله عنه.

(٢) انظر: الغيث الهامع (٥٥٠).

(٣) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٥٥٢).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٥٠٠)، كشف الأسرار (٢/ ١٦١)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٤٠)، التحقيق والبيان للأبياري (٣/ ٣٨٦-٣٨٧)، سلم الوصول إلى نهاية السول للمطيعي (٤/ ٣٥٥).

ومن توابع هذا الخلاف:

- **الخلاف في إخراج زكاة الفطر نقودًا**، فأجازته الحنفية، بل يرونه أفضل لأنه أعون علىٰ حاجة الفقير، ومنعه الجمهور[1].

- **الخلاف فيما يجوز إخراجه من الطعام في زكاة الفطر**، حيث ورد أن النبي ﷺ أمر بإخراجها من خمسة أصناف، وهي: البر والتمر والزبيب والشعير والأقط[2].

فأضيق المذاهب في هذا هم الحنابلة، حيث اقتصروا علىٰ ما ورد فيه النص، فلم يجيزوا إخراج ما عدا الخمسة إلا إن عَدِمها فيخرج كل قوتٍ يقوم مقامها من حبٍ أو ثمر[3].

وتوسّع الشافعية والمالكية فلم يقتصروا علىٰ ما ورد به النص، أما المالكية فتوسعوا قليلًا فذكروا أنه يشمل ما يُقتات، وحصروها في تسعة أصناف، ثم إذا لم يجد فيخرج كل قُوتٍ غالب[4].

وأما الشافعية فتوسَّعوا أكثر فجوَّزوا الإخراج من كل قوت يجب فيه العشر في الزكاة[5].

- **الخلاف في مقدار ما يخرج من البرِّ في زكاة الفطر**، فقيل بإخراج الصاع من البر كغيره، وهو قول الجمهور خلافًا للحنفية الذين جعلوا البر علىٰ نصف صاع[6].

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٣٦٦)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (٢/ ٣٣٣)، مغني المحتاج للشربيني (٢/ ١١٩)، المغني (٣/ ٨٧).

(٢) كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في صحيح البخاري (١٥٠٦) ومسلم (٩٨٥).

(٣) انظر: الإقناع للحجاوي (١/ ٢٨١-٢٨٢).

(٤) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٢/ ٢٢٩).

(٥) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز (٦/ ١٩٦)، روضة الطالبين (٢/ ٢٣١).

(٦) انظر: البحر الرائق (٢/ ٢٧٣)، البيان والتحصيل (٢/ ٤٩٨)، نهاية المحتاج (٣/ ١٢١-١٢٢)، المبدع شرح المقنع لابن مفلح (٢/ ٣٨٥-٣٨٦).

المسألة الثانية: قيام التكرار في الكفَّارات مقام العدد:

وذلك في الكفارات الواردة في الشريعة في إطعام عشرة أو ستين مسكينًا، هل يسوغ أن يُطعم الشخصَ الواحد عدة مرات فيقوم مقام العدد الواجب؟ فذهب الحنفية إلىٰ جواز ذلك خلافًا للجمهور(1).

حجة الحنفية: أن المقصود سدُّ الخلة، وذلك يتجدَّد بتجدد الأيام، فهو في اليوم الثاني في مقام مسكين آخر لتجدد سبب الاستحقاق له؛ ولأن الإطعام يقتضي طعامًا لا محالة فمعنىٰ الآية فالطعام طعام ستين مسكينًا وقد أدىٰ ذلك، فالتعليل ليس مخالفًا لحكم المنصوص(2).

حجة الجمهور: أن الشرع حدَّد العدد فيجب امتثاله(3).

فنلحظ أن الحكم وهو التحديد بالعدد قد عُلِّق بالحكمة، وهو أمر يأباه أصحاب القول الأول، إذ يرون أن هذه بعض الحكمة، ولا يمكن القطع بأن هذه هي الحكمة الوحيدة، بل قد يلحظ الشارع معاني أخرىٰ في العدد.

يقول الغزالي شارحًا هذا المعنىٰ: (أن قولكم: المقصود سدُّ الجوعة إن عنيتم به أنه مقصودٌ فمُسلَّمٌ، وإن عنيتم به أنه كلُّ المقصود فهو تحكم، فلِم قلتم: بل المقصود سد جوعات أشخاص معدودين، وقولكم: إن الشخص الواحد في معنىٰ

---

(1) أجاز الحنفية هذا إن كان يعطي هذا المسكين كل يوم بيومه، وأما إن ملَّكه أو أباحه له في يوم واحد فعلى خلافٍ بينهم في جواز ذلك، خلافًا للمذاهب الثلاثة. انظر: الهداية شرح بداية المبتدي (٢/ ٢٦٩)، العناية شرح الهداية (٤/ ٢٧١)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (٣/ ١٠٤)، شرح مختصر خليل للخرشي (٤/ ١٢٠)، نهاية المحتاج (٧/ ١٠١)، منتهى الإرادات (٤/ ٣٦٦).

(2) انظر: المبسوط (٧/ ١٧)، أصول السرخسي (٢/ ١٦٩). وانظر في إنصاف مذهب أبي حنيفة ودفع مخالفة النص هنا: إيضاح المحصول للمازري (٤٠٠-٤٠٢).

(3) انظر: الذخيرة (٤/ ٦٨).

الأشخاص؟ فهيهات، إذ لا يبعُد أن يقصد الشرع استيعاب جمّ غفير، فليس إحياء المُهَج كإحياء مُهجة واحدة، ولا استجلاب دعوة جماعة كثيرة يغلِبُ علىٰ الظن اشتمالُهم علىٰ ذي دعوة مستجابة كاستجلاب دعوة واحدة، ودعوات المساكين والراحة التي تصل إلىٰ قلوبهم هي المكفِّرة للجريمة، ومتىٰ يكون إراحة ستين مسلمًا كإراحة مسلمٍ واحد)[1].

ويستدلُّ الغزالي علىٰ ذلك ببقية الأحكام التي لا ينازع فيها بعدم الاقتصار علىٰ حكمة معينة:

(ونُسلِّم أيضًا أن سد الخلة مقصودٌ، ولكن لا نُسلِّم أنه كل المقصود، بل ينضم إليه معنىٰ العبادة، والحكم بالتعبد من جهة الشرع، وهذا موقع الزلل، فإن الخصم ظنَّ لظهور معنىٰ سدّ الخلة أنه كل المقصود، ومعلومٌ أن معنىٰ الثقة من الشهادة وغلبة الظن ومعنىٰ الخضوع من الركوع ومعنىٰ تفريق اللحم علىٰ المساكين من الضحايا ومعنىٰ براءة الرحم من العِدة = يظهر ظهور سد الخلة من الزكاة، ولكن لما عُرف من جهة الشرع فيها احتكاماتٌ وتعبداتٌ تصدُّ عن اقتفاء محض المعنىٰ، لم يجز تمحيض رعاية المعنىٰ، فلا نكترث بغالب الظن الذي هو مستفادٌ من قول عدلٍ واحد مرموق، ولا جماعة نسوة ولا جماعة صبية وعبيد وفساق، ولا مبالاة بلحم الطيور والحملان السِّمان في الضحايا، ولا باستيقان معنىٰ البراءة في الآيسة والصغيرة، ولا بالخضوع الزائد في السجود في إقامته مقام الركوع، بل قيل: هذه المعاني ليست كل المقصود، فيجب مراعاة موارد النصوص وفاء بالمعنىٰ والتعبد)[2].

ويستدلون أيضًا بما سبق من أن العلة يجب ألا تعود علىٰ الأصل بالنقص، فمنعوا تكرار الإطعام عوضًا عن العدد في الكفارات لأنه سيكون: (عملًا بعلةٍ

---

(١) تحصين المآخذ (٣/ ٤٨٦)، وانظر: الذخيرة (٤/ ٦٨)، البحر المحيط (٥/ ٥٠).

(٢) تحصين المآخذ (١/ ٥٩٦-٥٩٧)، وانظر: البحر المحيط (٥/ ٥١).

مستنبطة تعود علىٰ ظاهر النص بالإبطال، وهو غير جائزٍ في أصول الفقه)[1].

ويشرح الأبياري طبيعة الخلاف في هذه المسألة: (لسنا نمنع أبا حنيفة من المصير إلىٰ ما صار إليه لاعتقادنا كون اللفظ نصًّا، وإنما نمنعه عن ذلك لعدم الدليل الذي يعضد التأويل به، فإنه إنما جدَّد نظره إلىٰ سد الخلة وقال قصدُ الشارع إلىٰ إطعام ستين مسكينًا في يوم كقصدِه إلىٰ سدِّ خَلَّة مسكينٍ في ستين يومًا، إذ هو في كل يوم محتاج إلىٰ ما يصلحه، والشافعي ومالك يقولان سد الخلة مقصود، ولكن لا يصلح أنه كل المقصود)[2].

ويقوي ما ذهب إليه الجمهور أن: (في الكفارات نوعٌ من التعبد بالنظر إلىٰ العدد فيكون التمسك بالظاهر المحصل للمقصود من كل وجه أولىٰ، وهذا هو الأغلب علىٰ الظن عندنا وإن كنا لا نقطع ببطلان مذهب أبي حنيفة)[3].

المسألة الثالثة: التعفير بالتراب في نجاسة الكلب هل يجزئ عنها الأشنان ونحوه من المنظفات؟

وهذا يجري علىٰ مذهب الشافعية والحنابلة الذين يرون التعفير بالتراب، وأما الحنفية والمالكية فلا يرون ذلك[4]، فذهب الحنابلة إلىٰ الإجزاء خلافًا للأظهر عند الشافعية وهو وجه عند الحنابلة[5].

حجة الحنابلة، أن هذه الأمور أبلغ من التراب في الإزالة فتقوم مقامه[6].

---

(١) العدة شرح العمدة لابن العطار (٢/ ٨٥٧)، وانظر: البحر المحيط (٥/ ٥٠).

(٢) التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٥٤٩-٥٥٠).

(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢/ ٥٥١).

(٤) انظر: العناية شرح الهداية (١/ ١١٠)، الشرح الكبير للدردير (١/ ٨٣).

(٥) انظر: فتح العزيز (١/ ٢٦٠)، نهاية المحتاج (١/ ٢٥٣)، المغني (١/ ٤٠)، غاية المنتهى لمرعي الكرمي (١/ ١١٠).

(٦) انظر: المغني (١/ ٤٠).

وحجة الشافعية، أنه لا يجوز أن يستنبط من النص معنىٰ يبطله[1]. ولأن العلة تعبدية فلا يقاس عليها[2].

يقول ابن دقيق العيد: (وفي مذهب الشافعي قولٌ أو وجهٌ أن الصابون والأُشنان والغسلة الثامنة تقوم مقام التراب، بناءً علىٰ أن المقصود بالتراب: زيادة التنظيف، وأن الأشنان والصابون يقومان مقامه في ذلك، وهذا عندنا ضعيف؛ لأن النص إذا ورد بشيء واحتمل معنىٰ يختص بذلك الشيء لم يجز إلغاء النص، وإطراح خصوص المعين فيه، والأمر بالتراب وإن كان محتملًا لما ذكروه، وهو زيادة التنظيف، فلا يجزم بتعيين ذلك المعنىٰ، فإنه يزاحمه معنىٰ آخر، وهو الجمع بين المطهرين أعني الماء والتراب، وهذا المعنىٰ مفقودٌ في الصابون والأشنان، وأيضًا، فإن هذه المعاني المستنبطة إذا لم يكن فيها سوىٰ مجرد المناسبة، فليست بذلك الأمر القوي، فإذا وقعت فيها الاحتمالات، فالصواب اتباع النص، وأيضًا فالمعنىٰ المستنبط إذا عاد علىٰ النص بإبطال أو تخصيص ممنوع عند جمع من الأصوليين)[3].

ويلحظ في هذه الأمثلة اختلاف الفقهاء فيما يعدّ تأويلًا معتبرًا للنص، وما يعدّ تغييرًا له، فمع اتفاقهم علىٰ إبطال ما كان تغييرًا إلا أن حدود ما يعد تغييرًا هو محل خلاف بين الجمهور والحنفية[4].

فالخلاف هنا أصبح سائغًا لأن تعليق هذه المسألة علىٰ الحكمة، والجزم بأن الحكم منوط بها = هو أمر محتمل، يمكن القول به، ويمكن عدم اعتباره نظرًا لاحتمال وجود معانٍ أخرىٰ.

---

(١) انظر: نهاية المحتاج (١/ ٢٥٣).

(٢) انظر: المغني (١/ ٤٠).

(٣) إحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام (١/ ٢٢٠-٢٢١).

(٤) انظر ما توصل إليه الباحث رائد نصري من ضوابط عند الحنفية والجمهور في: منهج التعليل بالحكمة (٣٩٩-٤٠٣).

فثمّ عاملان مؤثران في جعل المسألة سائغة:

الأول: ظهور الحكم في محل البحث بحيث يجزم أنه هو مراد الشرع.

الثاني: غلبة الظن بالحكمة، وعدم وجود ما هو أقوىٰ منها.

المسألة الرابعة: عدة المفارقة زوجها بفسخٍ أو خلع:

ومن مسائل الحِكم المتعلقة بالحُكم الظني: حكم العِدَّة للمرأة التي فارقت زوجها بفسح أو خلع أو لعان، فأكثر العلماء علىٰ أن عدتها عدَّة المطلقة ولا فرق[(١)]، وفي رواية عن أحمد أن عدَّة المرأة في الخلع حيضة واحدة[(٢)]، وطرد ابن تيمية وابن القيم ذلك في بقية الفسوخ، لأن الحكمة هي الاستبراء[(٣)].

وقوَّاهُ الطوفيُّ فقال: (وأما إذا كان بغيره كلفظ الخلع والفسخ والمفاداة = فيقوىٰ هذا المذهب جدًّا؛ لأن القياس يقتضي أن العدة بالحيض مطلقًا حيضة؛ لحصول مقصودها بها، وهو معرفة براءة الرحم، والحكمة تقتضي شرع الأحكام بقدر الحاجة، تُرِكَ ذلك في عدة الطلاق للنص المشوب بالتعبد، فيبقىٰ فيما عداه علىٰ مقتضىٰ القياس والحكمة)[(٤)].

وأساس الخلاف أن الفقهاء يرون أن العلة تعبدية، فيجب أن تكون عدتها ثلاث حيض كبقية المطلَّقات، والقول الثاني يرىٰ أن العدة معقولة المعنىٰ لاستبراء الرحم فيكفي فيه حيضة واحدة، ولا يُسلّمون بأن حكم العدة يشمل هذه الصورة، وقد استُشكِل عليهم أمران، أحدهما أقوىٰ من الآخر:

---

(١) وهو معتمد المذاهب الأربعة. انظر: المغني (٩/ ٩٧-٩٨)، نهاية المحتاج (٧/ ١٢٦)، روضة الطالبين (٨/ ٣٦٥)، الشرح الكبير للدردير (٢/ ٤٦٨)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٥٠٤).

(٢) انظر: الفروع (٩/ ٢٤٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/ ٣٢٣-٣٣٢)، زاد المعاد (٥/ ٥٩٨)، وانظر: الفروع (٩/ ٢٤٤)، الإنصاف (٩/ ٢٧٩).

(٤) مختصر الترمذي (٥/ ١١٨-١١٩).

الأول: أن عدَّة المطلقة الرجعية ثلاث حيض مع أن الاستبراء يكفيه واحدة.

فأجاب ابن القيم بأن هذا لحِكمٍ أخرىٰ، وذلك حتىٰ يتمكن الزوج من الرجعة، ففيها حقٌّ للزوج ليتمكن من الرجعة في العدة، وحقٌّ للولد لئلا يضيع نسبه، وحقٌّ لله لوجوب ملازمتها المنزل، وحقٌّ للمرأة لما لها من النفقة والإرث[1].

الثاني: أن عدة المطلقة البائنة ثلاث، مع عدم تمكن الزوج من الرجعة.

وهذا الإشكال أعظم، حيث إن المطلقة طلاقًا بائنًا لا يرتجىٰ فيها رجعة، فكان طرد القول أن يُكتفىٰ فيها بحيضة، وقد أجاب ابن القيم عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا من باب تأكيد تحريمها علىٰ الأول وعقوبة له علىٰ تسرعه في الطلاق، وذلك لئلا يتسرَّع في الطلاق، فيعرف أنه إن طلَّق زوجته فلن يتمكن من الزواج بها إلا بعد مرور ثلاث حيض ثم زواجها من زوج آخر، فيكون هذا من باب التطويل عليه حتىٰ يُضيَّق باب الطلاق[2].

وهذا جواب لا يقوىٰ علىٰ دفع الإشكال.

الجواب الثاني: أنه حكىٰ الخلاف في هذه المسألة عن ابن اللبان الفرضي، وقال بعد ذلك: (ولم يقف شيخ الإسلام علىٰ هذا القول وعلَّق تسويغه علىٰ ثبوت الخلاف فقال: إن كان فيه نزاع كان القول بأنه ليس عليها ولا علىٰ المعتقة المخيرة إلا الاستبراء قولًا متوجهًا، ثم قال: ولازم هذا القول أنَّ الآيسة لا تحتاج إلىٰ عدة بعد الطلقة الثالثة. قال: وهذا لا نعلم أحدًا قاله)[3].

فالنزاع هنا مبنيّ علىٰ الجزم بدخول هذه الصورة في حكم المطلقات، فالجمهور يرون دخولها فمنعوا مثل هذا التعليل لأن العدة فيها جانب تعبدي ولا تقتصر علىٰ

(١) انظر: زاد المعاد (٥/ ٥٩١).

(٢) انظر: زاد المعاد (٥/ ٥٩٦).

(٣) زاد المعاد (٥/ ٥٩٧).

براءة الرحم، ومن خالفهم جزم بأن الحكمة في براءة الرحم، ولم يسلم دخول هذه الصورة في عموم الحكم، فالخلاف متعلق بحكم ظني.

المسألة الخامسة: سفر المرأة بلا محرم في حال الأمن:

وقد سبق ذكر خلاف العلماء، وأن أكثر العلماء علىٰ التحريم إلا في صورٍ محصورة كالسفر للحج أو عند الضرورة، وأجاز قلِّةٌ من العلماء السفر في حال الأمن.

وهذا الخلاف قد قوي أكثر في عصرنا بعد تغيّر وسائل المواصلات، وحدوث الأمن فيها بما يزيد عن الأمن المتحقق بوجود المحرم في الأسفار القديمة، ولهذا وقع نزاع عند المعاصرين بين اتجاهين:

الاتجاه الأول: تمسَّكَ بظاهر الحديث، ورأىٰ أن الحكم منوط بعلة السفر، وما يذكر من مثل هذه الحِكم هي حِكم تابعة لا يناط بها الحُكم.

الاتجاه الثاني: مال إلىٰ الأخذ بالمعنىٰ، وأن الحكمة في هذا الحديث هي حفظ المرأة ودفع الضرر عنها، وهذا متحقق غالبًا في المواصلات المعاصرة، فهي تسافر مع عددٍ كبير من الناس، فلا يخشىٰ عليها الضرر.

فهذه المسألة داخلة في هذه الحالة، لأن الحكم ظني ومحتمل لهذه الحكمة، ولا يصح أن يقال إن هذا متعلق بعلة قطعية كما هو في الحالة الثالثة، لأن الحكم هنا ليس قطعيًّا، كما أن الحكمة فيه يمكن تحديدها والقطع بمقصود الشارع منها فيبقىٰ الخلاف فيها سائغًا في ملاحظة ما هو أقوىٰ من هذين النظرين.

وكما منعنا تعليق الحكم بحكمته لتعدد الحكم، وسوَّغنا ذلك في مواضع حين يغلب علىٰ الظن أن مناط الحكم متعلقٌ به ولا يكون الحكم قطعيًّا؛ فإن الذهاب إلىٰ الحكمة يقوىٰ أكثر حين نقطع بأن الحكم متعلقٌ بحكمة محددة، ومن الأمثلة المعاصرة في ذلك:

حكم صفوف النساء في حال انفصالهن عن مصلىٰ الرجال، وصلاتهن في مكان منعزل، فقد ورد عن النبي ﷺ تفضيل الصفوف المؤخرة للنساء: «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها»[1]، فهل هذا الحكم يثبت حتىٰ في صلاتهن مع الرجال في مصلىٰ مستقل؟

الجواب أنه لا يثبت، لأن الحكم منوطٌ بحكمة ظاهرة وهو قربهن من الرجال وما فيه من التحوط في البعد عن مداخل الفتنة، فالحكم معلَّق بهذا الوضع الذي تتحقق فيه الحكمة، فإذا تغير يقينًا فتبقىٰ الأفضلية للتبكير في الصفوف الأولىٰ.

ولهذا ذكر عددٌ من الفقهاء أن حكم الحديث متعلق بما إذا صلَّين مع الرجال، وأما إذا صلين جماعة منفردات فلا يشملهن[2].

هذه بعض الأمثلة المتعلقة بالحكم الظني حين يختلف في حكمته فيؤثر هذا علىٰ معناه، فحقيقة الأمر أن هذا كله من قبيل تأثير العلة في النص بالتخصيص أو التعميم، فالخلاف مبني علىٰ فهم النص ابتداءً، فالنظر في الحكمة مؤثر لأنه معين علىٰ النظر في فهم النص ومعناه.

الحالة الخامسة: أن تكون الحكمة منتفية قطعًا:

وهذه الحالة متعلقة بالحُكم المشروع لحكمة، حين تنتفي منه الحكمة قطعًا في بعض الصور، وقد تتابع الأصوليون علىٰ أن إفضاء الحُكم إلىٰ مصلحته ينقسم إلىٰ خمسة أحوال:

---

(١) أخرجه مسلم (٤٤٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٤/ ١٥٩)، شرح سنن أبي داود لابن رسلان (٤/ ١٧٨)، سبل السلام للصنعاني (١/ ٣٧٥). وقد أكد على هذا المعنى عددٌ من العلماء المعاصرين. انظر: مجموع فتاوى ابن باز (١٢/ ١٩٧)، فتاوى أركان الإسلام لابن عثيمين (٣١١).

١ – أن يحصل المقصود يقيناً كالبيع الصحيح يحصل منه الملك.

٢ – أن يحصل المقصود ظنًا، وذلك كالقصاص يحصل به الزجر عن القتل.

٣– أن يتساوىٰ الحصول وعدمه، وهي صورة يصعب التمثيل لها علىٰ التحقيق.

٤ – أن يكون العدم أرجح، كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد.

٥ – أن يقطع بانتفاء الحكمة[١].

ولتحرير محل النزاع فيه فقد نصَّ الفقهاء علىٰ أن هذا الخلاف فيما قُطِع فيه بانتفاء الحكمة، وأما ما لم يعلم السبب فيه فليس كذلك[٢]. ولهذا يقول الزنجاني: (الأحكام لا تتبع المقاصد، وإنّما تتبع الأسباب عند احتمال المقاصد)[٣].

وقد نقل بعض العلماء الاتفاق في هذه المسألة، فنقل القرافي عن العز بن عبد السلام أنه قال: (اتفقوا علىٰ أنه إذا قُطِع بانتفاء الحكمة لا يثبت الحُكم)[٤].

ويقول الآمدي: (أنه إن قيل بافتقار الحكم في دوامه إلىٰ دوام علته فهو المطلوب، وإن لم يقل بذلك فلا خلاف بين أئمة الفقه أنه وإن لم يفتقر الحكم في دوامه إلىٰ دوام ضابط حكمة الحُكم المعرِّف للحكم في الفرع في ابتدائه أنه لا بد من

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٧٣)، وانظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٨٠)، جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (٩١-٩٢)، تيسير التحرير لابن أمير بادشاه (٣/ ٣٠٨).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٧٣)، البحر المحيط (٦/ ٢٧)، نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٠٤ – ٤٠٥)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٣٧٧)، التنقيح شرح التوضيح (٣/ ١٩٢)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٨١)، شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (٢/ ٣٩٤)، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ١٣٨).

(٣) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٤٢).

(٤) نفائس الأصول (٨/ ٣٤٢٣)، وانظر: (٦/ ٢٧٤٣).

دوام احتمال الحكمة، حتىٰ إنه لو انتهت حكمة الحكم قطعًا امتنع بقاؤه بعدها)[1].

غير أن كتب الأصول تحكي خلافًا شهيرًا في هذه المسألة علىٰ قولين:

القول الأول: الحُكم لا يتغيَّر ولو زالت حكمته.

وهذا قول ينسب إلىٰ الحنفية[2]. وهو وجهٌ عند الشافعية[3].

القول الثاني: يتغير الحُكم إذا زالت الحكمة.

وقد حكىٰ عدد من العلماء أنه قول الجمهور[4]. وهو قول الحنابلة[5]. وهو الأصح من الوجهين عند الشافعية[6]. وقد نص عليه عددٌ من الأصوليين[7].

ولظهور هذا المعنىٰ عند الفقهاء استدلَّ القرافي به في الجواب عن اعتراض في سقوط الوجوب الكفائي بفعل البعض، فحوىٰ هذا الاعتراض أنه كيف سقط الواجب عن بعض الناس بفعل غيرهم مع أن الواجبات البدنية لا ينوب فيها أحد

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ١٦٧)، وانظر في حكاية الإجماع أيضًا: الإحكام (٢/ ١٩٠).

(٢) انظر: بيان المختصر للأصفهاني (٣/ ١١٦)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/ ١٧٦)، التوضيح شرح التنقيح (٣/ ١٩٢)، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٥٩)، ونص أصوليو الحنفية على أن هذا قول أبي حنيفة لا قول صاحبيه. انظر: تيسير التحرير (٣/ ٣٠٩)، التقرير والتحبير (٣/ ١٤٦).

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٢١٩-٢٢٠).

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ١٥٨-١٥٩)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٣٧٧)، التنقيح شرح التوضيح (٣/ ١٩٣-١٩٤).

(٥) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٨١)، وقال ابن قدامة في المغني (٩/ ٤٧٤): (ويكفي في المظنة احتمال الحكمة، ولو على بعد).

(٦) انظر: جمع الجوامع (٩٢)، تشنيف المسامع (٣/ ٢١٩-٢٢٢)، نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٠٤-٤٠٥).

(٧) انظر: الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٢/ ٣١٧-٣١٨)، بيان المختصر للأصفهاني (٢/ ٥٦٣)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٤٢)، (٣/ ٣٠٧).

عن أحد؟ فأجاب بأن: (سقوط الوجوب عن المكلَّف لعدم حكمة الوجوب، لا لأنَّ الغير ناب عن غيره، فإذا شال زيدٌ الغريق، سقط عن جميع الناس الوجوب، لأنه لو بقي لبقي لغير فائدة وحكمة، لأن الحكمة حفظ حياة الغريق، وقد حصلت، فلم تبقَ بعد ذلك حكمة يثبت الوجوب لأجلها)[1].

دليل القول الأول:

وقد لخصه الزنجاني فقال: (بأن المعاني لو كانت مرعيّة في ربط الأحكام بها؛ لبطلت فائدة نصب الأسباب؛ إذ لا فائدة في نصب الأسباب سوىٰ إدارة الحُكم عليها؛ دفعًا للعسر والحرج عن النّاس، ونفيًا للتخبُّط والالتباس؛ فإنّ المعاني مما يختلف كمّه من الزّيادة والنّقصان، وكيفيّته في الظّهور والجلاء، والدّقة والخفاء، بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال)[2].

ودليل القول الثاني:

فقد لخصه الزنجاني أيضًا فقال: (أنّ صور الأسباب الشرعيّة الخالية عن المعاني المرعيّة في ضمنها قطعًا لا عبرة بها عندنا، من حيث إنّ صور الأسباب لا تناسب الأحكام، وإنّما المناسب ما تتضمنه، وحيث اعتبرنا صور الأسباب دون مضمونها، فذاك لتعذّر الوقوف والاطّلاع علىٰ مضمونها، فمتىٰ أمكن الاطّلاع علىٰ مضمون السّبب، فهو المعتبر لا صورة السّبب، وها هنا أمكن الاطّلاع علىٰ مضمون السّبب،

---

(١) الفروق (١/ ٢٧٨)، وعندما عرض القرافي مسألة تعليق الطلاق على النكاح استنكر القول بلزوم الطلاق، فقد التُزِم بشرعيته مع انتفاء حكمته فكان يلزم ألا يصح عليها العقد البتة، وما دام أن العقد صحيح إجماعًا فلا يلزم الطلاق. انظر: الفروق (٣/ ٢٩٨)، وقال أيضًا في الذخيرة (٥/ ٤٣٦): (وما شرع لحكمة يمتنع إيقاعه غير متضمن تلك الحكمة).

(٢) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (٤٠٤-٤٠٥)، تخريج الفروع على الأصول (٢٦٢).

وقد علمنا قطعًا أنّ من هو بالمشرق لا يُحبِلُ من هي بالمغرب، فألغينا صورة السّبب، وعلّقنا الحكم علىٰ مضمونه)[1].

فالحكم منوطٌ بالمظنة حيث كان وجودها غالبًا، ويكتفىٰ في بعض الصور بالاحتمال دفعًا للمشقة والحرج في تحقق ذلك في كل صورة، أما إذا انتفىٰ قطعًا فقد فات المقصود الذي عرفنا أن الشريعة قد علقت الحكم به، فالحكمة هي أصل العلة[2].

واستدلوا بأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة، فهو وسيلة لهذا المقصود، ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة[3]. فـ: (شرع الحكم مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدًا)[4]. كما استدلوا بما تقرر في القواعد الفقهية بأن: كل عقدٍ تقاصر عن تحصيل مقصوده فهو باطل[5].

يقول الشاطبي في جوابٍ مفصل لهذه المسألة: (وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أو لا، فإن عُلم أو ظُنَّ ذلك؛ فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك؛ فهو علىٰ ضربين:

أحدهما: أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول؛ ارتفعت المشروعية أصلًا، فلا أثر للسبب شرعًا ألبتة بالنسبة إلىٰ ذلك المحل، مثل الزجر بالنسبة إلىٰ غير العاقل إذا جنىٰ، والعقد علىٰ الخمر

---

(١) نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (ص ٤٠٤ - ٤٠٥).

(٢) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه (٢/ ٣٩٤)، بيان المختصر (٣/ ١١٧)، الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ١٩١)، تشنيف المسامع (٣/ ٢١٩).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٤٣)، وانظر: القواعد للمقري (١/ ٣٢٩).

(٤) تشنيف المسامع (٣/ ٢٩٠)، وانظر: الفروق (٣/ ٢٩٨)، الموافقات (١/ ٣٩٥).

(٥) انظر: القواعد الكبرى (٢/ ٢٤٩)، الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ٢٥٩)، القواعد للمقري (٢/ ٦٠٠).

والخنزير، والطلاق بالنسبة إلىٰ الأجنبية، والعتق بالنسبة إلىٰ ملك الغير، وكذلك العبادات، وإطلاق التصرفات بالنسبة إلىٰ غير العاقل، وما أشبه ذلك.

والدليل علىٰ ذلك أمران:

الأول: أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة، بناء علىٰ قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة؛ لم يصح أن يكون مشروعًا، وقد فرضناه مشروعًا، هذا خلف.

والثاني: أنه لو كان كذلك؛ لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام، وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسببات - لأمر خارجي، مع قبول المحل من حيث نفسه؛ فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب علىٰ أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ)[1].

فإذا كان المحل غير قابل لحكمة السبب فهنا يجب النظر في المصالح وإناطة الأحكام بها دون الأوصاف الظاهرة، سواءً جلبًا أو دفعًا؛ لأن المصالح هي الأصل من تشريع الأحكام[2].

وقد ذكر الشافعية خلافًا في حكم المسألة التي يقطع بانتفاء الحكمة في صورٍ من صورها، بين من يثبت الحكم للحكمة المنضبطة، ومن لا يلتفت إليها، ومثَّل الشافعية لها بأمثلة، منها:

---

(١) الموافقات (١/ ٣٩٠-٣٩١).

(٢) انظر مبحثًا محررًا في انتفاء المصلحة وأثره على الأحكام في: مقاصد العبادات وأثرها الفقهي للنجران (١/ ٤٢٩-٤٤٢)، المصلحة عند الأصوليين للذويبي (٣١٧-٣٢٢). وانظر في عرض هذا الخلاف وأدلته وتحليل المسألة: منهج التعليل بالحكمة لرائد نصري مؤنس (٤١٥-٤١٩).

- **لو قال لزوجته أنت طالقٌ مع آخر جزءٍ من أجزاء حيضتك**، فالأصح أنه طلاق سني، لأن الحكمة من تحريم الطلاق في الحيض هو تطويل العدة، وهو غير متحقق هنا، إذ لن تطول عليها العدة، ومن نظر إلىٰ العلة وهي الحيض جعله طلاقًا بدعيًّا لوقوعه في الحيض، والناظرون في العلة هنا هم ظاهرية أهل القياس.

- **طلاق الحامل إذا كانت حائضًا**، فهو جائز كما لو لم تكن حائضًا لأن تطويل العدة منتف؛ فإن عدتها بالوضع.

- **غسلُ يد القائم من النوم قبل غمسها في الإناء إذا تيقن الطهارة**، فلا يكره له الغمس قبل الغسل، وقال إمام الحرمين: يكره(١).

- **إذا تزوج امرأة حاضرة وطلَّقها من ساعته في مجلس العقد من غير دخول**، فإذا جاءت بولد فلا يثبت نسبه(٢).

ومن صور الخلاف فيها بين المذاهب الأربعة:

- **نسب الولد من زواج المشرقي بالمغربية مع القطع بانتفاء اجتماعهما**، وهي صورة النزاع الشهيرة بين الحنفية والجمهور، وذلك فيما لو تزوَّج بطريق التوكيل مشرقيٌّ بمغربية فأتت بولدٍ مع القطع بانتفاء اجتماعهما، فهل يلحق الفراش به، فذهبت الحنفية إلىٰ ذلك لأن العبرة بالسبب وهو الفراش، وهو سبب فيعلق الحكم به، وذهب الجمهور إلىٰ عدمه لأن الحكمة منتفية في هذه الصورة قطعًا(٣).

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ١٩١-١٩٢)، شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (٢/ ٣٩٤)، تشنيف المسامع (٣/ ٢١٩-٢٢٣)، الغيث الهامع (٥٤٤).

(٢) انظر: تخريج الفروع على الأصول (٢٦٤). وانظر عدة مسائل في: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ١٦٠)، الأشباه والنظائر لابن الملقن (١/ ١٥٧-١٥٩)، القواعد للحصني (٣/ ٢٤٥-٢٤٧).

(٣) انظر: نهاية الإقدام في مآخذ الأحكام للزنجاني (ص ٤٠٤ - ٤٠٥)، تشنيف المسامع (٣/ ٢٩٠)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٣٧٧-٣٣٧٨)، المغني (٨/ ٨٠)، التنقيح شرح التوضيح (٣/ ١٩٢)، التقرير والتحبير (٣/ ١٤٦)، تيسير التحرير (٣/ ٣٠٨).

مع ملاحظة أن الحنفية يوردون هنا أنه لا يمكن القطع بعدم إمكان التلاقي، لأن هذا ممكن عقلًا لاحتمال الكرامة ونحوها[1].

ويلحظ أن هذه القاعدة لا يذكر لهذا غالبًا إلا هذا المثال، وهذا يؤكد أن الخلاف هنا خلاف في الفروع لا في الأصول، فهي مسألة يُنظر فيها إلىٰ ضبط الأحكام فيبالغ بعض الفقهاء في التعلق بالأوصاف علىٰ حساب المعاني وبعضهم بالعكس، وهذا قد يوجد عند غير الحنفية فيتمسكون بالحكم حتىٰ في حال غياب الحكمة لمرجح آخر وليس استنادًا إلىٰ التمسك بالحكم ولو غابت حكمته، والحنفية هنا لا يقطعون بنفي اللقاء بينهما مطلقًا، بل يجوزونه علىٰ اعتبار خوارق العادات، كما أنّ الحنفية إذا تيقنوا نفي الحكمة يلغون التعليل بالوصف[2].

ولهذا فالحنفية لا يسلمون بهذه القسمة، ويرونها تخريجًا خاطئًا من الشافعية، ويدفعون عن أنفسهم هذا القول بأن العبرة في هذه المسألة بالغالب ولا يضر ذلك تخلف بعض الأفراد، وهو عين ما يقوله الجمهور في مثل تخلف حكمة المشقة في بعض الأفراد، كسفر الملك المترفه الذي لا يحصل له مشقة[3].

ويمكن مناقشة ما ذكره الحنفية بالتفريق بين المسألتين من وجهين:

الأول: بأن انتفاء المشقة لا يقطع به في صورة السفر للمرفه قطعًا، بل قد تكون موجودة بخلاف صورة النكاح[4].

الثاني: أن مثالهم قد انتفىٰ منه المقصود وهو وجود النطفة في الرحم، بخلاف

---

(١) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٤٦).

(٢) انظر: مقاصد العبادات وأثرها الفقهي (١/ ٤٣٣-٤٣٧).

(٣) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت (٢/ ٣١٣).

(٤) انظر: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٣٠)، الموافقات (٢/ ٨٥).

مثال الجمهور فالمنتفىٰ هو الحكمة وهي المشقة، وأما المقصود وهو التيسير فموجود[1].

ويمكن أن يقال إن المنتفي في مثال الحنفية هو العلة نفسها، فتعليق الحكم منوط بالعقد الذي يمكن معه الوطء، وليس مطلق العقد، فإذا انتفىٰ إمكان الوطء فقد انتفت العلة التي أنيط بها الحكم، وهذا لا يصح أن يقال فيه لا يضر تخلف الآحاد فيها.

- **في قصاص الأب بقتل ولده، هل الأبوة مانعة من القصاص؟** وهي صورة ذكرها بعض المالكية، فقيل بالمنع مطلقًا، وقيل هو مانع بشرط ألا يضجعه ويذبحه، فإذا فعل ذلك اقتُصَّ منه، ويمكن تخريجه علىٰ أصل آخر، وهو أن الأبوة مظَنَّةٌ للحنان والشفقة، فإذا رماه بحديدٍ لم يقطع بانتفائها، فيثبت الحكم بالمظنة وهي عدم القصاص لكونه أبًا لما فيه من الشفقة، وأما إن أضجعه قطعنا بانتفاء ذلك، وهل الحكم يثبت للمظنة أو يتخلف، فيه خلاف[2].

والقول بانتفاء الحكمة قطعًا في بعض الصور يشبه مسألة أخرىٰ، ونبَّه بعض فقهاء الشافعية علىٰ وجود فرقٍ بينهما، وهي مسألة الحكم المعلق بسببه، فهو يختلف عن مسألتنا التي يقطع فيها بانتفاء الحكم لانتفاء حكمته في بعض الصور، يقول الزركشي: (واعلم أن أصحابنا ذكروا خلافًا في باب صلاة العيد أن ما فعله

---

(١) انظر: الوصف المناسب في تشريع الحكم لأحمد الشنقيطي (٢١١)، نبراس العقول لعيسى منون (٢٩٧-٢٩٨)، وانظر: المصلحة عند الأصوليين (٣١٨)، وانظر: الآيات البينات للعبادي (٤/ ١٣٠)، حيث أشار إلى التفريق بين تخلف مقصود الحكم عن المعنى المناسب، وتخلف الحكمة عن مظنتها.

(٢) انظر: التوضيح في شرح التنقيح (١/ ٢٦٩-٢٧٠).

النبي ﷺ لمعنىً وزال هل تبقىٰ سنيته أم لا[1]، علىٰ وجهين، كالرمل ونحوه، وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا، لأنا حيث قلنا تبقىٰ سنيته فلا بد له من علة، وهو جار علىٰ قولنا: يجوز تعليل الحكم الواحد في حال بعلة وفي أخرىٰ بغيرها)[2]. وأما مسألتنا فهي إذا ما قطع بانتفائها في بعض الصور[3].

وقد ذكرها الماوردي فقال: (فإذا ثبت ذلك عن النبي ﷺ لما ذكرنا من المعاني، فقد قال أبو إسحاق المروزي يحتمل أن يكون رسول الله ﷺ فعله لمعنىً يختص به ويحتمل أن يكون لمعنىً يشاركه فيه غيره، فإن علمنا أنه لمعنىً يختص به لم يستحب ذلك لمن بعده من الأئمة والمأمومين، وإن علمنا أنه لمعنىً يشاركه فيه غيره استحببناه لمن بعده من الأئمة والمأمومين، وإن شككنا هل فعله لمعنىً يختص به أو يشاركه فيه غيره كان المستحب أن يفعل مثل فعله ﷺ اقتداء به، وقال أبو علي ابن أبي هريرة سواء فعله لمعنىً يختص به أو يشاركه فيه غيره، فالمستحب للناس أن يفعلوا ذلك لأن النبي ﷺ قد يفعل الشيء لمعنىً يختص به ثم يصير ذلك سنة لمن بعده، كالاضطباع والرمل، إلا أن أبا إسحاق وأبا علي قد اتفقا أن ذلك يستحب في وقتنا.

---

(١) وذكرها في البحر المحيط (٤/ ٢٩٩): فقال: (إن الحكم إذا شرع لحكمة أو سبب، ثم زال ذلك السبب، هل يبقى الحكم تمسكًا بعموم اللفظ أو لا يبقى نظرًا للعلة؟ وجهان مذكوران في استحباب الذهاب إلى العيد من طريق، الرجوع من أخرى. وترجيحهم الميل إلى تعميم الحكم كما في الرمل، والاضطباع في الطواف). وقال في (٢/ ٢٦-٢٧): (دخوله مكة من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء، وحجه راكبًا، وذهابه إلى العيد في طريق، ورجوعه في أخرى، وقد اختلف أصحابنا في هذا: هل يحمل على الجبلي، فلا يستحب؟ أو على الشرعي فيستحب؟ على وجهين).

(٢) تشنيف المسامع (٣/ ٢٢٢-٢٢٣). وانظر: الغيث الهامع (٥٤٤)، الفوائد السنية في شرح الألفية (٣/ ٢٢٢).

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٢١٩).

وإنما اختلفا إذا علم أن ذلك لمعنىٰ يختص به هل يكون مستحبًا وفي وقتنا أم لا؟ فعند أبي إسحاق لا يستحب، وعند أبي علي يستحب)[1]. والأصح عند الشافعية هو التأسي بالنبي ﷺ[2].

وهذا المعنىٰ مذكور عند بقية المذاهب الأخرىٰ، غير أنها لا تصاغ علىٰ أحد مسارين كما هي عند الشافعية، وإنما يقولون: إن زوال السبب لا يوجب زوال الحكم، وإن الشيء قد يشرع لسببٍ ولا يزول لزواله، أو يذكرون أن الرمل سنة ولو زال سببه.

كما يقول الجصاص مثلًا: (وليس تعلُّقه بَدِيًّا بالسبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب)[3].

ويقول المازري: (قد يشرع لسبب ثم يزول السبب ويبقىٰ التشريع، وذلك كالرمل في الطواف مباهاة للمشركين)[4].

ولعل هذا أصوب في النظر لهذه القاعدة، فلا يُعلَّق الحكم بمجرد زوال السبب فيقال بانتفاء الحكم أو بقائه، وإنما ينظر في القرائن والأدلة، فزوال السبب مؤثر في

---

(١) الحاوي الكبير (٢/ ٤٩٦-٤٩٧)، وانظر: البحر المحيط (٦/ ٢٧).

(٢) انظر: روضة الطالبين (٢/ ٧٧)، الأشباه والنظائر لابن الوكيل (١٤)، البحر المحيط (٤/ ٢٩٩).

(٣) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٩٥).

(٤) انظر: شرح التلقين (١/ ٤٣٥)، (١/ ١٠٢٨). وانظر في ذلك: المبسوط للسرخسي (٤/ ١٠)، الهداية للمرغيناني (١/ ١٣٨)، العناية شرح الهداية للبابرتي (٢/ ٢٦٠)، (٢/ ٢٥٢)، مفتاح الوصول للتلمساني (٦١٤-٦١٥)، بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي (٢/ ٤٩)، لوامع الدرر في هتك أستار المختصر للمجلسي (٤/ ٥١٤)، المغني (٣/ ٢٨٣-٢٨٤). وهذا المعنى موجود أيضاً عند الشافعية، انظر: بحر المذهب للروياني (٣/ ٤٧٨)، البيان في مذهب الشافعي للعمراني (٢/ ٦٣٥).

زوال الحكم؛ لأن الحكم مبني عليه، لكن لا يكتفىٰ به وإنما يجب أن ينظر في الأدلة الأخرىٰ.

وحين نطبق هذا علىٰ مسألة الرمي نجد أن مما لاحظه الفقهاء في بحث مسألة الرمل أن العلة لا تزال باقية ولو زال أصلها، فمعنىٰ الرمل لا يزال باقيًا، حيث إن فاعله يستحضر سبب ذلك، وما حصل من ظهور أمر الله، وعزة المسلمين، فيحمد الله عليها، كما يتبرك بالتشبه بهم[1].

كما أن الدليل قد عضد بقاء السنة بفعله عليه الصلاة والسلام، فبقاء الحكم قائم علىٰ الدليل[2]، مع استحضار أن التعبد مرجح في التمسك بالحكم، فإذا اعترض علىٰ التمسك به مع زوال سببه فإن ما لا يعقل معناه لا يحكم بالمعنىٰ فيه[3]، واعتضد أيضًا بالتمسك بالأصل وهو الاقتداء بالنبي ﷺ[4].

فالذي حصل أنه تعارض هنا أصلان: أصل الاتباع، وأصل تعلق الحكم بسببه، والنظر في الأدلة يكشف أي الأصلين أرجح.

ويبدو لي أن هذا الفرق الذي ذكره الزركشي مع صحته غير مؤثر في التفريق بين حكم المسألتين، فالتشابه بينهما قوي، فإذا كان الحكم مُعلقًا علىٰ حكمة ثم زالت فالحكم فيهما واحد، سواء كان زوال الحكم في بعض الصور أو كان زوالًا بالكلية، وما ذكره الزركشي من الاتفاق علىٰ بقاء العلة متحقق في مسألتنا، فمن يتمسك

---

(١) انظر: الوسيط في المذهب للغزالي (٢/ ٦٥٠)، القواعد للحصني (٣/ ٢٤٧)، أسنى المطالب لزكريا الأنصاري (١/ ٤٨٢)، المنهاج القويم للهيتمي (٢٨٤).

(٢) انظر: فصول البدائع للفناري (٢/ ٢٩٧).

(٣) انظر: الحاوي الكبير (٤/ ٢٩١).

(٤) انظر: المغني (٣/ ٢٨٣-٢٨٤). وذكر بعض الفقهاء أن الأصل أن ما جاء عامًّا وورد على سبب خاص أن يبقى على عمومه ولو زال سببه ومثل له بالرمل. انظر: لوامع الدرر (١٠/ ٤٠٦).

بالحكم يتمسك به تعبدًا، ولهذا يسوق بعض العلماء المسائل المتعلقة بالمسألة الأولىٰ مع مسألة ما زال سببه في سياق واحد[1].

والفرق بين المسألتين أن هذه المسألة قد علقت علىٰ سبب قد اختلف في حقيقته، فمن يتمسك به يرىٰ أن العلة تعبدية مستمرة، ومن يرىٰ عدمه يرىٰ أن الحكم ليس تعبديًّا مستمرًّا فلا يتمسك بالحكم بعد زوال سببه، بخلاف مسألة زوال الحكمة في بعض الصور، فالحكم مبني علىٰ حكمة موجودة، وإنما تخلفت الحكمة في بعض الصور.

ومما قد يكون له علاقة بموضوعنا ما يتعلق بالكسر، وهو أحد القوادح التي تعرض للقياس، والمراد به معنيان، الأول إسقاط وصفٍ من أوصاف العلة المركبة، والثاني وهو المراد هنا: هو وجود الحكمة من دون الحُكم. وقد اختلف العلماء في حكم تأثيره إلىٰ مذهبين، فذهب أكثر العلماء إلىٰ عدم تأثيره، وقيل بتأثيره[2].

فالكسر متعلق بوجود الحكمة مع غياب الحُكم، ونظرًا لأن الحكمة غير منضبطة وقد تخفىٰ، فوجود الحُكم بدونها لا يؤثر علىٰ التعليل بالوصف المقتضي لها، لثلاثة أمور:

---

(١) ساق ابن الوكيل عددًا من المسائل ثم أتى بمسألة زوال السبب في الرمل وذكر أنها تشبه ذلك. انظر: الأشباه والنظائر (٢٦-٢٨)، وانظر: الأشباه والنظائر لابن الملقن (١/ ١٥٧-١٥٨). كما ذكر السيوطي عدة مسائل متعلقة بانتفاء الحكمة بعد ذكر قاعدة زوال السبب. انظر: الأشباه والنظائر (٤٠٧)، وانظر أيضًا في مثل هذا: بحر المذهب (١/ ٨٣)، و(٣/ ٤٧٨)، البيان للعمراني (٢/ ٦٣٥)، تيسير التحرير لابن أمير بادشاه (٤/ ٦).

(٢) انظر في معنى الكسر، والخلاف في تأثيره: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢٣٠-٢٣٢)، الفوائد السنية في شرح الألفية للبرماوي (٥/ ٨٥-٨٧)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٢٣٨-٣٢٤٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ١٢٢٧-١٢٢٩)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥١٠-٥١٨)، البحر المحيط (٧/ ٣٥١-٣٥٣).

الأول: أن الحُكم ليس منوطًا بالحكمة، بل بوصفها المنضبط، لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، ومعهود الشارع ردُّ ما لا يمكن ضبطه إلىٰ المظان الظاهرة دفعًا للحرج.

الثاني: أن تخلف الحُكم قد يكون لأمرٍ عارض، ومع وجود هذا الاحتمال فلا يكون تخلفه ناقضًا لاعتبار الحكمة.

الثالث: كما أنه لا يصح النقض إلا إذا تحقق وجود الحكمة في هذا الفرع، وأن تكون مقصودة، وعلىٰ درجة وجودها في الأصل، وهذا متعذر(١).

إلا إن كان الكسر متجهًا إلىٰ حكمة ظاهرة منضبطة بنفسها، وتخلَّف الحكم عنها بلا سبب معارض يستند إليه، يكون أقوىٰ من دخولها في هذه الحكمة، وكان وجودها في صورة النقض قطعًا مساويًا أو أشد من وجودها في صورة الأصل؛ فإن هذا الكسر مؤثر(٢).

ومن أمثلة ذلك ما لو قلنا: يُعفىٰ عمَّا يشق من النجاسات، فلو اعترض علينا بنجاسة يشق التحرز منها ومع ذلك لا يعفىٰ عنها، فإن هذا يعد مؤثرًا، فلا يصح أن توجد مشقة في بعض النجاسات ولا يعفىٰ عنها إلا بسبب، فهذا الكسر بهذا المعنىٰ مؤثر.

وخلاصة الأمر: في هذه الحالة الخامسة وهي حالة انتفاء الحكمة يقينًا، الفقهاء متفقون علىٰ أنه لا يصح بقاء الحكم مع انتفاء الحكمة منه يقينًا، حتىٰ علىٰ طريقة الحنفية، فخلافهم مع الجمهور ليس في أصل القاعدة، وإنما في مثالٍ لا يسلمون دخوله في هذه القاعدة.

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٣٠-٢٣٢).

(٢) انظر: منهج التعليل بالحكمة لرائد نصري أبو مؤنس (٢٤٨-٢٥١).

وبالنظر في المسائل المندرجة تحت هذه الحالة، يظهر أنها صور قليلة، ومتعلقة في حكمٍ ظني لا يقطع بالحكم فيه، فلسنا مع حكمٍ قطعي أخرجنا منه صورةً قطعنا بعدم انتفاء الحكمة منها، فهذا لا يتصور، وإنما هي مسائل قُطع بانتفاء الحكمة فيها؛ لأن الحكم ليس قطعيًّا من الأساس، فالقول بزواج المشرقي من المغربية مع عدم تحقق إمكان الوطء ليس داخلًا في حكم نسبة الولد للفراش قطعًا، وإنما هو داخل فيه بحكم طرد العموم، فجاءت ملاحظة انتفاء الحكمة يقينًا تقديمًا علىٰ هذا طرد العموم الضعيف، والبعيد عن مقصد الشارع.

والقول بطلاق الحائض في حال الحمل ليس داخلًا قطعًا في النهي عن طلاق الحائض، فإخراج الحمل من ذلك هو من قبيل تخصيص النص بمعناه، فمعنىٰ النهي عن الطلاق متعلق بمقصد لا يتحقق في الحمل، وقد سبق الحديث عن تخصيص النص بمعناه.

فهذه الحالة فيما يظهر لي أنها داخلة في حكم تخصيص النص بمعناه، فلم يلتفت إلىٰ الحكمة المنتفية قطعًا لأنها غير داخلة أصلًا في الحكم، وإنما أدخلت توسعًا ثم قيل بعدم اعتبارها لغياب الحكمة قطعًا، ولهذا فمن أخذ بعموم النص بلا نظرٍ في مقصده ومعناه فلا يمكن أن يسوغ له بعد ذلك أن يخرج مثل هذه الصور بدعوىٰ انتفاء الحكمة؛ لأن هذا تناقض بين مسلكين في مسألة واحدة، فيغلب ظاهر النص، ثم يغلب المعنىٰ في مسألة واحدة!

الفصل الثالث

بناء الأحكام على المقاصد

في النظر المعاصر

اعتنىٰ البحث المعاصر بالمقاصد كثيرًا، وقامت علىٰ ضفافه حركة علمية كبيرة حتىٰ أصبحت المقاصد ذات خصوصية كبرىٰ في عصرنا، وأطلق عليها اسم علم خاص، وأضحت حاضرة في وعي عموم الناس، وهو اهتمام في التأليف والكتابة يفوق كثيرًا ما كتب في التراث الإسلامي عن المقاصد، فالمقاصد واسعة جدًّا في عصرنا، وهذا وصف محايد لا يدل علىٰ قدحٍ فيها ولا ثناء عليها، وإنما هو توصيف لطبيعة النظر المقاصدي المعاصر علىٰ تفاوت ما فيه.

هذا الزخم الكبير ضمَّ مدارس مختلفة، واتجاهات فقهية متباينة، بل شارك فيها متخصصون من علوم كثيرة ولم تقتصر علىٰ الدراسات الفقهية والأصولية، بل دخلت تيارات مخالفة للاتجاه الفقهي، وكل هذا يوجب ضرورة التمييز بين مفهوم المقاصد في نظر المعاصرين، وتحديد معالمه، قبل دراسة المقاصد عند المتقدمين، فالمقاصد ليست مادة علمية مجردة يمكن أن يقرأها الشخص بمدلولٍ واحد عند المتقدمين والمتأخرين، كأن يقرأ مثلًا لمباحث الأمر والنهي في كتب الأصول، بل يجب أن يحرر المراد عند المعاصرين ومقصدهم منهم ثم ينظر في التراث الفقهي عما يقابله، وما يحتاج إليه.

ومن المباحث المقاصدية التي اعتنىٰ بها المعاصرون بناء الفروع علىٰ المقاصد، وحكم تعليق الفروع بمقاصدها، وقد قدَّم المعاصرون فيها إضافات تتطلب النظر والفحص، والمقصود بالإضافات هي الإضافة المتعلقة بآلية النظر التي تحمل معنىٰ فقهيًّا يمكن أن يستند إليه في الاجتهاد أو النظر علىٰ الوقائع، كما تضمنت هذه المادة المعاصرة أغلاطًا عدة في بناء المقاصد علىٰ الفروع.

وبناء علىٰ هذه العناصر يتشكل هذا الفصل، والذي سنعرض فيه باختصار لحسنات البحث المقاصدي المعاصر، وأبرز عيوبه، ثم الإضافات الفقهية المعاصرة، ثم الأغلاط المعاصرة في بناء المقاصد علىٰ الفروع.

المبحث الأول

حسنات البحث المقاصدي المعاصر

هذا البحث المقاصدي الواسع له حسنات كثيرة، وفضائل كبيرة، ينبغي ذكرها والإشادة بها، ويمكن تلخيص أبرز الحسنات الكبرىٰ لهذه الظاهرة العلمية في العناصر التالية:

١ - اتساع دائرة العناية بهذا المفهوم:

إذ نشطت حركة علمية كبيرة في التأليف والمحاضرة والتعليم في سياق كبير لا يخفىٰ علىٰ أحد[1].

٢ - التأليف المفرد المستقل المكتمل في المقاصد:

وهي حسنة معاصرة، إذ كتبت أبحاث كثيرة تُقرِّب المقاصد لغير المتخصصين، توضح معناه، وأثره، وأمثلته، وكيفية استثماره، وضوابطه، ومعاني كثيرة مضمَّنة في تلك المداخل العلمية التي يسّرت فهم هذا المصطلح واستيعاب مباحثه الأساسية.

٣- جمع المادة التراثية، وتحليلها، وتقويمها، وإعادة تقسيمها:

وهذه خدمة كبيرة لهذا العلم تحققت في هذه الحركة العلمية المعاصرة، فجمع ما له علاقة بالمقاصد من قواعد فقهية وأصولية، ومسائل علمية، وجهود أعلامٍ، وكتب متخصصة، ونوازل تاريخية.

---

(١) للاطلاع على سعة الدراسات المعاصرة في المقاصد، انظر: الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد كمال إمام، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

٤- بحث الأبواب والمجالات الفقهية من خلال المقاصد:

وهو نظر فقهي جديد ابتدأه ابن عاشور في المقاصد الخاصة فدرس المقاصد المتعلقة بمجالات أو أبواب خاصة كالمعاملات والقضاء، ونحوها، ثم توسع البحث المعاصر فدرس بقية الأبواب مقاصديًّا.

٥- إبراز المقاصد في بحث النوازل والقضايا المعاصرة:

فكان النظر المقاصدي حاضرًا في بحث النوازل والمستجدات المعاصرة، وهي نوازل ومستجدات كثيرة في مجالات متنوعة وحقول مختلفة.

٦- بيان محاسن الشريعة وخصائص التشريع ودفع الشبهات عنها:

وهو أثر من آثار العناية بالمقاصد، ودافع محفز للعناية بالمقاصد في نفس الوقت، حيث أثمر عناية بعرض صورة الإسلام وبيان فضائله والرد عن الشبهات المثارة حوله من خلال بيان مقاصده ومحاسنه وفضائله، وهو نمط حسن جديد في التأليف في عصرنا.

٧- تفعيل الاجتهاد الفقهي، ونقد الجمود وقصور الأدوات الفقهية:

وهو من أجل الفوائد، حيث كانت العناية بالنظر المقاصدي دافعًا لتفعيل الاجتهاد في الواقع المعاصر، ونقد أي تقصير في أدوات الفقيه مما يؤثر علىٰ فهمه للشرع أو حسن تنزيل الحكم علىٰ الواقع، وهو محفز علىٰ معرفة الجوانب التي يحتاج إليها الفقيه المعاصر.

٨- بحث الموضوعات الفقهية المؤثرة في المقاصد من تشريع الأحكام:

حيث نشطت الدراسات التي تبحث في المصلحة والضرر والتيسير والمشقة والحيل والحرج ورفع البلوىٰ وغيرها من الموضوعات المؤثرة في النظر المقاصدي.

٩- العناية بالمقاصد الجزئية التي جاءت الشريعة باعتبارها:

وهي مدخل التميز والقوة في البحث المقاصدي، لأنها تستند إلىٰ الجنس القريب في الاستدلال، وتلاحظ تفاصيل الفروع والأحكام.

١٠- العناية بالتعليل، وأثره في فهم النص، ومسالك الكشف عنه:

وهي متعلقة بالتفقّه في مقصود الخطاب الشرعي، وكيفية معرفة مقصود الشارع، وطريق الكشف عن ذلك.

المبحث الثاني

عيوب البحث المقاصدي المعاصر

هذه الظاهرة المقاصدية لها عيوب وأثارت إشكالات أيضًا، من المهم العناية بذكرها للوعي بها حتىٰ لا تتسلل إلىٰ المعنيِّ بهذا العلم، ويمكن تلخيص أبرز عيوب هذه الظاهرة فيما يلي:

١ - التزهيد في النظر الفقهي الموضوعي، في مقابل تعظيم المقاصد:

وهذا خلل ظاهر في المقاصد في عصرنا، حيث أصبحت المقاصد تأتي في مقابل الفقه، وتقدم بديلًا عن الفقه وقسيمًا له، فنتج عن ذلك تزهيدٌ في النظر الفقهي الجزئي، وتعظيمٌ للنظر المقاصدي الكلي.

وهذا يتطلب الإجابة عن سؤال الفرق بين الرؤية المقاصدية والرؤية الفقهية، وحقيقة الأمر أنهما مندمجان، فلا مقاصد دون فقهٍ، ولا فقه دون مقاصد، فالتمييز بينهما لا يصح إلا علىٰ مقاصد تعبث بالشرع، أو نظر فقهي هزيل لا يلتزم بضوابط الاجتهاد الواجبة.

ومن المهم التأكيد علىٰ هذا المعنىٰ في عصرنا نظرًا لكثرة الحديث عن المقاصد في مقابل الفقه، والعناية بالرؤية المقاصدية في مقابل الرؤية الفقهية، والميل نحو الترجيح المقاصدي في مقابل الترجيح الفقهي، ومثل هذا كثير في النظر المعاصر، وهو تفريق لا معنىٰ له، فالنظر الفقهي نظرٌ مقاصدي لا يمكن أن يكون نظرًا فقهيًّا معتبرًا إذا لم يُعمِل المقاصد، والنظر المقاصدي إن لم يلتزم بضوابط النظر الفقهية المعتبرة فليس نظرًا مقاصديًّا معتبرًا.

وربما سلك بعضهم هذا التفريق من باب التقسيم الشكلي أو الفني، فهو يضع النظر الفقهي في التأصيل للمسألة في الحالة المثالية، والتأصيل المقاصدي في النظر للمسألة مع مراعاة المتغيرات من ضرورة وحاجة ونحوها، وهذا أيضًا فيه إشكال ظاهر، فالنظر الفقهي لا يقتصر علىٰ مراعاة الدليل في أصله دون ملاحظة للمتغيرات، بل هو مكون أساسي في بُنيَته لا يمكن أن ينفكَّ عنه، والبحث بهذه الطريقة سيؤول إلىٰ التزهيد في النظر الفقهي، والتسهيل في البحث المقاصدي؛ لأن الشخص لن يراعي نظرًا فقهيًّا منعزلًا عن واقعه، منفصلًا عن متغيرات الحياة، لا يلاحظ حاجة ولا ضرورة ولا معنىٰ.

ومن طرائق التأليف الطريفة أن يبتدئ بعضهم في تحرير المسائل بالنظر الفقهي، ثم بعد ذلك يقول حكم المسألة مقاصديًّا، فيخلص إلىٰ أن المسألة في أصلها الفقهي محرم مثلًا، لكن مع النظر المقاصدي تكون مباحة!

وهذا خلل ظاهر، فهو مثل من يقول إن الجمع بين المرأة وعمتها مباح في القرآن، محرم في السنة!

ولهذا فالعلم القاصر بالمقاصد خطر، فمن لا يعرف إلا علم المقاصد ضرره أكثر من نفعه، لأنه يمتلك سلاحًا لا يحسن استخدامه، فيؤول به الحال إلىٰ إهمال النظر في الجزئيات والنصوص المفصلة، ويكتفي بإعمال القواعد والمصالح العامة فيقع في تحلُّلٍ من الشرع وتقويض لمحكماته، كما قد يقع في الغلو فيه، وهو ظاهر فيمن يعمل بالقواعد الكلية دون فقهٍ بجزئياتها، فيقع في الغلو، كمن يعمل بقاعدة حفظ الدين مقدَّم علىٰ حفظ النفس مطلقًا، فيقع في تعطيل قواعد شرعية كمراعاة الإمكان والقدرة، أو المصلحة والمفسدة.

ولهذا؛ فالنظر المقاصدي لا يمكن أن يكون مقاصديًّا إلا إن كان نظرًا فقهيًّا، وكلما تعمق النظر المقاصدي في الفروع والتحَمَ بالجزئيات كان مثمرًا، وإذا انفك

عن الفروع وبدأ يحلق في الكليات تاهت مركبته، فإن سَلِم من تجاوز القطعيات فلن يسلم من التجريد الذي لا ثمرة كبيرة منه.

ولهذا؛ فأهم مجال للإعمال المقاصدي في عصرنا هو البحث الفقهي المعاصر في النوازل؛ لأن فيه استثمارًا للمنظومة الفقهية في واقع جديد، كما في مجال المعاملات المصرفية المعاصرة مثلًا، وأما الأبحاث التي تعتمد علىٰ النظر المقاصدي تجريديًّا فهي دون ذلك؛ لأنها تستند إلىٰ قواعد مسبقة معروفة سلفًا، تُكرر فيها ذات الأمثلة.

وبناءً عليه، فمن يريد منهجًا مقاصديًّا حقيقيًّا فليبحث في مُفصَّل الأحكام ويدقق في المقاصد الجزئية لها، ويستخرج منها قواعد استقرائية مُعينة علىٰ النظر في غيرها من المسائل.

٢- ضعف التأهيل وقصور الملكية الفقهية:

ويتبع التزهيد في النظر الفقهي الحضور المقاصدي لغير المؤهلين فقهيًّا، أو لغير المتخصصين في كثيرٍ من الأحيان، حتىٰ أصبحت المقاصد في الحقيقة مخرجًا مريحًا لمن يحب الحديث في الأحكام الفقهية دون أدنىٰ تأهيل.

فتجد التورع عن الخوض في كثيرٍ من التفاصيل الفقهية نظرًا لأن الشخص لا يحسن الحديث فيها، لكنه لا يتورع عن الحديث عن منظومة واسعة من الأحكام الفقهية أو تفسير عدد كبير منها، أو يغوص في نقد المذاهب واجتهادات الأئمة بناءً علىٰ نظره المقاصدي!

وإشكالية المقاصد أنَّ طبيعتها العمومية تشجع علىٰ مثل هذا، وهو أمر فطن له الشاطبي فمنع من قراءة كتابه ولا الاستفادة منه إلا للمتضلع بهذا العلم.

وهذا يكشف عن ضرورة الممارسة المقاصدية من مؤهل فقهيًّا، فهو القادر علىٰ التوظيف المقاصدي المثمر، وأما من لا يمتلك الأهلية الفقهية فلن يتحقق منه

نظر معتبر، ولأهمية التدقيق في العلم بالجزئيات يقول ابن عاشور: (علىٰ الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأنَّ تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه ألا يعيّن مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوةَ استنباط يَفهم بها مقصود الشارع)[1].

وأصبحت ترىٰ الدعوات عن أهمية إعادة النظر في كافة الأحكام الشرعية استنادًا إلىٰ المقاصد، فهي طريقة سهلة لا تحتاج إلىٰ الطريقة الفقهية المثقلة بالشروط والمتطلبات! خاصة أن من السهل الاعتماد علىٰ المقاصد في الاجتهاد، فلن تجد صعوبة في تخريج كل المسائل علىٰ المقاصد الكلية.

٣- ضعف الثمرة الفقهية:

ونتيجة للإشكالين السابقين ضعفت الثمرة الفقهية في كثيرٍ من الأبحاث المقاصدية المعاصرة، وغلب علىٰ جملة كبيرة منها تكرار نفس الأمثلة من دون استخراج قواعد أو مناطات فقهية مؤثرة.

وهنا نلاحظ الفرق بين التفعيل والتسكين، فكثير من الأبحاث تميل إلىٰ التسكين الفقهي، بمعنىٰ أن تبحث عن الاجتهادات الفقهية في مذهبٍ معين، أو عند عالم معين، أو في عصر معين، وتجمع ما فيه من أمثلة مناسبة لقواعد مقاصدية معروفة، فيقتصر النظر كله علىٰ الجمع وإسكان الفروع في قواعد مسبقة.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٣١).

كأن يقال مثلًا: حفظ النفس في مذهب الحنفية، أو حفظ العرض في القرن العاشر، أو مقصد حفظ المال عند العالم الفلاني، ونحو هذا، مما يقوم الجهد فيه علىٰ جمع الفروع ووضعها في أماكنها المناسبة من الخريطة المقاصدية.

ومن آثار ضعف الثمرة الفقهية تضخيم العناية بالكليات الخمسة (حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض) والبحث عنها في المذاهب الفقهية، والأعلام، والأزمان، وبيان أثر هذه الكليات في جوانب الأمن والحياة والتنمية وغيرها، وثمرة هذا كله لا تتجاوز الجمع والتسكين.

والتفعيل الحقيقي للمقاصد إنما يكون باستقراء الفروع الفقهية من كافة الأبواب، واستخراج كليات مستنبطة تكشف عن معهود الشارع ومقصوده، كما كان يصنع فقهاء الإسلام الكبار من قبيل: ما حُرِّم سدًا للذريعة أباحته المصلحة الراجحة، والضرورات تقدم علىٰ الحاجيات، وما عاد علىٰ الأصل بالنقض لا يعتد به، والمقاصد الأصلية والتبعية، ونحو هذه القواعد التي هي نتاج استقراء مؤثر، ولهذا فلا بد من النظر الفقهي التفصيلي الذي يراعي الأصول في الواقع وهو الذي يقوي المقاصد، ويفعل أثرها في الواقع.

وهو نظر صعب ودقيق ويتطلب جهدًا وتأهيلًا، لكنه في نفس الوقت يعيد للبحث المقاصدي هيبته، ويحفظ قدره، ويوجهه إلىٰ غايته الحقيقية.

٤ - مصادمة القطعيات، وتأصيل الانحرافات:

ومن أعظم إشكالات النظر المقاصدي دخول كثيرٍ من الانحرافات التي تسببت في انتهاك القطعيات والجرأة علىٰ الثوابت والمحكمات، حتىٰ لم يسلم أصلٌ شرعي من دعوىٰ تأويله أو رفضه استنادًا إلىٰ مقاصدهم.

وهذه ظاهرة في النظر الحداثي الذي يستند إلىٰ المقاصد، كما وقع مثل هذا التجاوز عند من ينتسب إلىٰ الفقه أو التيار الإسلامي عمومًا، وهذا أمر منافٍ لفقه المقاصد جذريًّا.

هذه أبرز العيوب المنهجية في البحث المقاصدي المعاصر، مع أهمية التأكيد علىٰ أن المراد هو ظهور هذه المعاني في البحث المقاصدي المعاصر، لا أن يكون هذا حكمًا علىٰ كل ما كتب في المقاصد، ولا حتىٰ علىٰ أكثره.

المبحث الثالث

الإضافات المقاصدية المعاصرة

ذكرنا الجوانب الحسنة الكثيرة التي أثمرها النظر المقاصدي المعاصر عمومًا، تضمن ذلك ذكر إضافات كثيرة علىٰ مستوىٰ تيسير العلم، وجمعه، وتحليل مادته، ويأتي هنا سؤالٌ عن الإضافة في قواعد النظر والاستدلال الفقهي، فهل ثمّ إضافات جديدة متعلقة بذلك لم تكن موجودة عند الفقهاء، فيكون النظر المقاصدي المعاصر قد أضاف شيئًا جديدًا علىٰ طريقة الفقهاء وقواعدهم في النظر؟ أم أن النظر المقاصدي المعاصر هو تفعيل أو استمرار لطرائق الفقهاء السابقين؟

واقع النظر المقاصدي المعاصر أنه لم يقدم شيئًا ظاهرًا في هذا الأمر، وأن النظر المقاصدي المعاصر هو تفعيل للنظر الفقهي السابق، لم يضف له شيئًا جديدًا، إلا إضافات يسيرة، وقد تنتقد، وهذا يؤكد أهمية الاتزان في التعامل مع المقاصد وألا تنفصل عن النظر الفقهي، ويزيح توهمًا عند بعض الناس أن النظر المقاصدي المعاصر مختلف عن نظر الفقهاء.

ويمكن أن نحصر أبرز الإضافات المعاصرة فيما يلي:

(١) تقديم المصلحة على النص:

يشيع في عصرنا القول بتقديم المصلحة علىٰ النص، وهذه الدعوىٰ تأتي علىٰ مسلكين:

الأول: من لا يقدِّر النص حقَّ قدره، إما لعدم إيمانه بالوحي أصلًا، أو لإنكاره بعض مصادره كالسنة، أو تبنيه لأصول مصادمة له، أو إعراضه عن النظر فيه، وذلك كمثل المسلك الحداثي ومن تأثر به من المعاصرين، فنظرهم للعلاقة بين المصالح والنصوص نظر مختلف، فليست المصلحة عندهم هي المصلحة الشرعية، ولا يقدرون النص حق قدره، فليس هذا المسلك مقصودًا في سياقنا هنا.

الثاني: من يقوم نظره علىٰ اعتبارٍ للمصالح الشرعية، ونظرٍ معتبرٍ في النصوص، ويرىٰ مع ذلك أنه في حال التعارض فإن المصلحة تُقدَّم علىٰ النص، فهو نظر ينطلق من نفسٍ فقهي، وهذا هو المقصود هنا.

وهذه المقولة اشتهرت قديمًا علىٰ لسان نجم الدين الطوفي رحمه الله في تقريره الشهير في كتابه (التعيين في شرح الأربعين) لما جاء لحديث «لا ضرر ولا ضرر»، فقرر أن المعارضة بين النص والمصلحة إن كانت معارضة كليَّة فيقدم النص، ويكون مستثنىٰ من عموم نفي الضرر وذلك مثل الحدود والعقوبات.

وإن كانت المعارضة جزئية فإن دلَّ عليه دليلٌ اتبعنا النص، وإن لم يدل عليه دليلٌ فإن أمكن الجمع بين النص وما يعارضه من المصلحة بوجهٍ ما جمع بينهما، فإن تعذر الجمع قدمت المصلحة، وهذا في غير العبادات والمقدرات، وفي غير النصوص القطعية أيضًا[١].

---

(١) انظر: التعيين في شرح الأربعين (٢٣٦-٢٤١)، وانظر: (٢٥٢ و٢٧٧).

ولأن الطوفي لم يمثل لهذا التعارض واكتفىٰ بذكر الاستدلال، فقد تنازع المعاصرون كثيرًا في تفسير موقفه، ويمكن أن نفصل هذا الاختلاف إلىٰ اتجاهات عدة:

الاتجاه الأول: أن الطوفي يقدم المصلحة علىٰ النص دون تفريقٍ بين النص القطعي أو الظني[1].

الاتجاه الثاني: أن الطوفي يقدم المصلحة علىٰ النص الظني، غير أنه يختلف عن طريقة الفقهاء بأنه يرىٰ أن العقل مستقلٌّ بإدراك المصالح والمفاسد، وأن المصلحة لا تعتمد علىٰ حجيتها علىٰ شهادة النصوص لنوعها أو جنسها بالاعتبار، بل تعتمد حكم العقل وحده، وبناءً عليه فهو لا يقتصر علىٰ قبول المصلحة الملائمة، بل يتوسع فيقبل ما هو من جنس المصلحة الغريبة، وهي مصلحة مردودة ولا وجود لها[2].

الاتجاه الثالث: من يرىٰ أن مسلك الطوفي منسجمٌ مع طريقة الفقهاء في الأخذ بالمصلحة التي شهد الشرع لجنسها بالاعتبار في تخصيص دلالة بعض النصوص الظنية[3].

---

(١) انظر: مصادر التشريع فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف (١٠١، ١٠٣)، مالك لأبو زهرة (٤٢٠-٤٢١)، وابن حنبل له (٣٥٧)، تعليل الأحكام (٢٩٢)، أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي (٢/ ٨٠-٨١)، المصلحة المرسلة لنور الدين الخادمي (٦١).

(٢) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان (٥٣١، ٥٣٨)، المصلحة عند الأصوليين لفيصل الذويبي (٢٤٧-٢٤٨، ٢١٩)، وانظر: مقاصد الشريعة لليوبي (٥١٢-٥١٥).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة لأيمن جبرين (٢١١)، دفاع الطوفي عن الطوفي لفهد الجهني (٧٧-٧٨)، أثر مقاصد الشريعة في القواعد الفقهية عند الحنابلة لخالد الجهيم (٦٤-٧٩). وفسر بعضهم الموافقة بأنه يرى تقديم المصلحة الضرورية على النص، انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لعياض السلمي (٢٠٧).

وغيرهم[1].

وعلىٰ تباين تفسيرهم لرأي الطوفي[2]، فقد ذهب أكثر المعاصرين إلىٰ نقد هذا الرأي؛ إما لأنهم يرونه يصادم النص القطعي، أو يخصص المصلحة علىٰ النص وهو غير سائغ، أو لأنهم يرونه يقدم المصلحة غير المعتبرة، وذهب قلة من المعاصرين إلىٰ تأييد الطوفي[3].

وفي عصرنا قدم الشيخ د. محمد مصطفىٰ شلبي رحمه الله رؤية مفصلة تدعم مثل هذا المسلك، وذلك في كتابه تعليل الأحكام، والذي تقوم فكرته الرئيسية علىٰ أنَّ طريقة الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الأخذ بالمصلحة والاعتماد علىٰ الحكمة في التعليل، تختلف عن طريقة الأصوليين، ولعلنا نستعرض سريعًا مسيرة الكتاب قبل عرض رأي الشيخ في هذه المسألة:

ابتدأ المؤلف بذكر منهج القرآن في التعليل وأنه يقوم علىٰ بيان العلل والأسباب،

---

(١) ذكر بعضهم أن طريقة الطوفي مخالفة لمسلك الأصوليين لأنه يخصص النص بالمصلحة. انظر: ضوابط المصلحة (١٧٨)، الضوابط الشرعية لوقف العمل بالنصوص الشرعية (٢٦٧). أو لأنه لا يشترط في المصلحة أن تكون حقيقية ولا عامة. انظر: أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها (٢٠١). أو لأنه يرى أنه يقدم المصلحة العقلية المعارضة للنص. انظر: الوصف المناسب للشنقيطي (٣٤٩-٣٥٠)، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته (١/ ٢٥٥). ويمكن أن تندرج في بعض الاتجاهات السابقة إلا أني لم أدرجها لأنه لم يتبيّن تفسيرهم للنص الذي يقدم الطوفي المصلحة عليه.

(٢) للتوسع في معرفة حقيقة رأي الطوفي، والمناقشة التفصيلية لأدلته، انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد (١٣١-٢٠٠)، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (٥٢٥-٥٦٨)، الوصف المناسب لأحمد الشنقيطي (٣٤٩-٣٦٠)، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته لهزاع الغامدي (١/ ٢٤٥-٢٩٢)، أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها لعبد العزيز الربيعة (١٩٦-٢١٩).

(٣) انظر: مجلة المنار لرشيد رضا (٩/ ٧٢١)، الاجتهاد لعبد المنعم النمر (١١٠-١١٥). بل قال بعضهم إنه قول أغلب الفقهاء، انظر: القرآن والسلطان لفهمي هويدي (٣٩).

وبعد أن ساق المؤلف أمثلة عدة، توصل إلىٰ: (أنَّ الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جَلبت للناس مصالحهم ودفعت عنهم المفاسد، وأنه سبحانه أبان ما في بعض الأفعال حثًا علىٰ اجتنابها وما في بعضها من المصالح ترغيبًا في إتيانها، وفي هذا ردٌّ علىٰ طائفتين: الذين أنكروا التعليل من أساسه، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه علىٰ الأوصاف الظاهرة ومنعوه بالمصلحة وما يترتب علىٰ الأمر من نفع أو ضرر)[1].

ثم ساق أمثلة كثيرة من السنة النبوية علىٰ مثل ذلك، وتوصل إلىٰ أنَّ: (المولىٰ جل وعلا فوَّض إليه الحُكم في كثيرٍ من الأشياء، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شابهما حسبما يراه ملائمة للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعًا أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه التطبيق فقط، فكل حادثة حكم أصلي عام وهو ما يحصل المصلحة، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة)[2].

ثم جاء بعد ذلك لذكر طريقة الصحابة في التعليل بالمصلحة، فذكر أن ذلك علىٰ أنواع:

النوع الأول: أحكامٌ وردت غير معلَّلَة، فبحث الصحابة عن علَّةٍ لها ليلحقوا بها غيرها، كما جاء في النهي عن قطع الأيدي في الغزو، فلم يقتصروا علىٰ حد السرقة، بل أعملوا معناه في تأخير إقامة الحد مراعاة لمصلحة المحدود أو مصلحة المسلمين.

النوع الثاني: أحكامٌ وردت معللة بعلةٍ قد زالت، فتغير الحكم لتغير علَّته، وذلك مثل إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم لما قوي الإسلام وزالت الحاجة لهم، وحديث عائشة في منع النساء من المساجد، وغيرها.

---

(١) تعليل الأحكام (٢٢).

(٢) تعليل الأحكام (٣٤).

النوع الثالث: النهي عن أفعالٍ في أصلها مباحة للمفسدة المترتبة عليها مع اعترافهم بمشروعيتها: كمنع عمر من نكاح الكتابيات، وإتمام عثمان الصلاة في منىٰ مراعاة لجهل الأعراب، وغيرها.

النوع الرابع: السياسة الشرعية، وهي أحكام زاجرة لم تكن في عهد النبي ﷺ فعلوها مصلحة وإن اقتضىٰ ذلك تخصيص النص أو ترك ظاهره: كإمضاء الطلاق ثلاثًا، والزيادة علىٰ عقوبة الخمر، وغيرها.

النوع الخامس: أفعالٌ لم تفعل في عهد الرسول ﷺ فعلوها معلِّلين بأنها خير، وذلك كجمع القرآن، وأفعال حكموا بها في حوادث جديدة بما يوافق العلل المنصوصة، كعدم قطع عمر يد السارق من بيت المال[(١)].

ثم ذكر نوعًا آخر وهو الوقوف عند النص دون نظرٍ في العلل كصنيع عائشة في إنكارها علىٰ معاذة سؤالها عن قضاء الحائض الصيام دون الصلاة، وذلك وقوف منهم في الأحكام الثابتة التي لا يتغير المقصود منها[(٢)].

ثم وضع خلاصة: (إنهم علَّلُوا وأثبتوا الأحكام بناءً علىٰ هذه العلل، وفي هذا ردٌّ علىٰ من أنكر التعليل، ثم توسعوا في هذا الباب فتجاوزوا العلل المنصوصة إلىٰ المستنبطة، وفي هذا ردٌّ علىٰ من أنكر التعليل بالمستنبطة قاصرًا له علىٰ ما كان منصوصًا، وقد كان عمادهم في العلل المصلحة أو الحكمة، وهي ما يترتب علىٰ الفعل من نفع أو ضرر، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة، وفيه ردٌّ علىٰ من منع التعليل بالحكمة أو جوزه وفرض عدم وجوده في الشريعة، وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيَّروا بعض الأحكام تبعًا لتغير المعنىٰ الذي لأجله شرع الحُكم، وفي هذا

---

(١) انظر: تعليل الأحكام (٣٦-٦٩).

(٢) انظر: تعليل الأحكام (٦٩-٧٠).

ردٌ علىٰ من يمنع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة)[١].

ثم جاء إلىٰ عصر التابعين، فبيّن أنهم قد اختلفوا إلىٰ مدرستي العراق والحجاز، وقد اختلفت الطائفتان في استعمال الرأي في التشريع قلة وكثرة، فأهل العراق توسعوا في إعمال العلل والمعاني ولو علىٰ حجية بعض الأحاديث اكتفاءً بالقرآن وبما عندهم من أحاديث مرويةٍ عن صحابة بلدهم، وأما أهل الحجاز فاكتفوا بالمرويات واستعملوا الرأي عند فقدان النصوص[٢].

ثم بيَّن أننا نجد عندهم من إعمال المصلحة في التعليل:

النوع الأول: تقييد النص أو تخصيصه أو ترك ظاهره عند المصلحة.

النوع الثاني: أحكامٌ ليس فيها نص وأعملوا فيها المصلحة، وهي المصلحة المرسلة عند الأصوليين.

النوع الثالث: أفعالٌ مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب علىٰ فعلها من المفاسد، أو قد يلتزم أحدهم ما ليس لازمًا له شرعًا لما يلحقه من تركه من شبهة أو ضرر.

ومسلك التابعين وتابعيهم في هذا كالصحابة[٣].

شرع المؤلف بعد ذلك في ذكر التعليل في عصر تأليف الأصول، انتقد فيه تأثر الأصوليين بالبحث الكلامي في إنكار التعليل أو في التضييق عليه[٤].

---

(١) تعليل الأحكام (٧١).

(٢) انظر: تعليل الأحكام (٧٢-٧٣).

(٣) انظر: تعليل الأحكام (٧٤-٩١).

(٤) انظر: تعليل الأحكام (٩٥-٩٦).

عرض بعده لتعريفات الأصوليين للعلة، وانتقد طريقة الأصوليين في التعليل بالأوصاف المنضبطة: (وكثيرًا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعللون بالوصف الظاهر دون الحكمة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة علىٰ الحقيقة فرارًا من نَقضٍ يرد عليها بفرعٍ من فروع المذهب)[١]. وشرع بعده في مبحث التعليل بالحكمة وساق الأقوال الثلاثة فيه مع الأدلة ومناقشتها[٢].

وجزم بصحة التعليل بالحكمة، وأن المانع منها هو خفاؤها واضطرابها، فإذا زال ذلك فلا معنىٰ لمنع التعليل بها، والتعدية موقوفة علىٰ إمكان وجود العلة في محلٍ آخر غير ما نص عليه مع عدم المانع، ولا فرق بين نوعٍ ونوع، وإلا فعندهم عللٌ قاصرة فما الفرق بينها وبين الحكمة[٣]؟

ثم عقد مقارنة بين طريقة المتقدمين من الصحابة والتابعين والأئمة وطريقة الأصوليين، بأن الطريقة الأولىٰ تُعلَّل بالمصلحة وبما يترتب عليها من نفع أو ضرر، وكان الصحابة يعللون بالمصالح من غير أن تقيَّد بأصل معين يردون إليه الحوادث بخلاف المتأخرين، وسر عناية الأصوليين بالرد إلىٰ أصل معين هو دفع تهمة التشريع بالهوىٰ عن أنفسهم وليأمنوا من الخطأ من الاستنباط[٤].

عرض المؤلف بعد ذلك لشروط العلة في القياس عند الأصوليين، فبحث مفصَّلًا شروط العلة: منصوصة، ومتعدية، ومناسبة، ومؤثرة، وغير منتقضة، وتوسع في عرض مذاهبهم وتحليل أقوالهم في كل واحدة منها، ثم عرض لأوصاف العلة بين شبهي وطردي ومناسب[٥].

---

(١) تعليل الأحكام (١٣٤).
(٢) انظر: تعليل الأحكام (١٣٥-١٤٨).
(٣) انظر: تعليل الأحكام (١٤١-١٤٣).
(٤) انظر: تعليل الأحكام (١٥٠-١٥٣).
(٥) انظر: تعليل الأحكام (١٥٤-٢٧٧).

وصلنا بعد هذا إلىٰ محل البحث، ويمكن أن نلخص تقرير الشيخ حول تقديم المصلحة علىٰ النص في خمسة عناصر أساسية، نُتبع كلَّ عنصر بمناقشة مختصرة:

الأمر الأول: يرتكز أساس الشيخ علىٰ أن المصلحة دليل شرعي، وعندما عرض إلىٰ تقسيم المصلحة، اعترض علىٰ التقسيم الأصولي المعروف بأن المصالح علىٰ ثلاثة أنواع: مصلحة جاء النص باعتبارها فهي معتبرة، ومصلحة جاء النص بإلغائها فهي باطلة، ومصلحة لم يشهد لها بالاعتبار ولا الإلغاء فهي مرسلة.

فأتىٰ المؤلف بالتقسيم الصحيح عنده وهو أن يقال: تنقسم المصلحة إلىٰ منصوصة أو مجمع عليها وهي المصلحة المعتبرة، وإلىٰ مصلحةٍ غير منصوصة لكنها غير معارضة لنص أو إجماع وهي المصلحة المرسلة، وإلىٰ منصوصة ومعارضة وهذه لا تسمىٰ بهذا ولا ذاك، بل تُسمَّىٰ معارضة لدليل شرعي، وأما إلغاؤها فشيء آخر يختلف بحسب نوع الدليل المقابل لها؛ لأن المصلحة هي دليل كبقية الأدلة، فلا يسوغ جعل المعارضة مسوغة لتسميته بالدليل الملغىٰ[1].

ولعل سبب الإشكال أن الشيخ نظر إلىٰ أن مجرد دعوىٰ معارضة المصلحة لا تكفي لاعتباره باطلًا، وهذا حق، ولهذا فمن يقول من العلماء بأن معارضة المصلحة للنص باطلة لا يذكر هذا في أي دعوىٰ، وإنما هو في حال ثبوت معارضة حقيقية من المصلحة للنص، فلا يمكن إعمال المصلحة إلا بمعارضة النص، ومخالفة فهمه، ولا يقبلها سياقه، فهذه هي المصلحة المرفوضة، فهم يقولون معارضة حقيقية، وليس معارضة محتملة أو خاطئة.

فإذا كانت المصلحة لها اعتبار لأدلة وقرائن أخرىٰ، فليست مرفوضة؛ لأنها لم تعارض الشرع أصلًا، فالمصلحة مثلها مثل القياس والاجتهاد والرأي وقول

---

(١) انظر: تعليل الأحكام (٢٨١-٢٨٢).

الصحابي وغيره، يقال فيها إذا عارضت النص فلا يعتدّ بها، وعلىٰ طريقة الشيخ فالمفترض ألا يقال لدينا قياس يعارض النص، ولا اجتهاد يعارض النص، ولا قول صحابي يعارض النص، بل يجب أن ينظر فيه مقارنة ببقية الأدلة، وهذا غير صحيح.

الأمر الثاني: قسَّم الشيخ الأحكام الشرعية إلىٰ عباداتٍ قصدَ الشارع بها الامتثال ولا اعتبار للمصالح فيها، وأما المعاملات فقصد الشارع فيها هو تحصيل المصالح للأنام، ثم ذكر أدلة ذلك[1].

ثم قال مقررًا قوله أنه: (لا ينازع في أن الحكم المنصوص واجب العمل به ما دام محصِّلًا لمصلحته ولا يلجأ إلىٰ تغييره بحكم آخر محصّلٍ للمصلحة، إلا إذا أصبح الحكم الأول غير محصلٍ لها، وليس معنىٰ قوله إن المصلحة ترجح علىٰ النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة في مقابل النص ولو لم يكن إليها حاجة حتىٰ يخرج بتشريع المعاملات إلىٰ اتباع الآراء وموافقة الرغبات، علىٰ أن محلَّ قوله هذا إنما هو النصوص التي تتغير مصالحها، وأما النصوص التي لا تتغير مصالحها فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها، وأما المقدَّرات والأحكام التي ظاهرها التعبّد كمسألة الفروض في المواريث ومقادير الزكاة والعدد في العدد وموضع الذبح وما كل ذلك فبعيد عن محلِّ النزاع أيضًا)[2].

ويقرر أنه ليست كل الأحكام تتغير، وإنما تتغير بعض الأحكام تبعًا لتغير مصالحها[3].

وهذا التقرير مستقيم ولا إشكال فيه، وهو من جنس ما يقرره الفقهاء، وقد مر في البحث صور كثيرة لإعمال الفقهاء قاعدةَ المصالح في تخصيص النص أو تعميمه

---

(١) انظر: تعليل الأحكام (٢٩٦-٢٩٧).

(٢) تعليل الأحكام (٣٠٠) بتصرف يسير، وانظر خلاصة للشيخ مشابهة لها في: (٣٢١-٣٢٢).

(٣) انظر: تعليل الأحكام (٣١٩).

أو تعليقه علىٰ لحظة معينة، وغير ذلك، حتىٰ لو قيل إن هذا التغير ليس تغيرًا في الحقيقة، بل هو من قبيل تغيير مناط الحكم[1]، فالخلاف هين.

ونلحظ أن الشيخ أكَّد أهمية التفريق بين ثلاثة أمور:

- مجال التعبد والمقدرات، ومجال المعاملات.
- النصوص التي تتغير مصالحها والنصوص التي لا تتغير مصالحها.
- النص الذي تتحصل المصلحة منه، والنص الذي لم يعد محصلًا لمصلحته.

وهذه ضوابط جيدة، وهي من جنس ما يقرره الفقهاء.

إنما يأتي الإشكال في قول الشيخ بتقديم هذه المصالح علىٰ النصوص في مجال المعاملات مطلقًا.

الأمر الثالث: يستند الشيخ إلىٰ أن الصحابة كانوا يعملون بالمصالح في مقابل النصوص، وأنهم لا يعرفون الرسوم والقيود التي وضعها الأصوليون من بعدهم، وقرر فيها: (أن أصحاب رسول الله ﷺ عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وإن كانت في مقابلة النصوص، واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة)[2].

ولاحظ الشيخ من استقرائه لعددٍ من وقائع الصحابة الاجتهادية، أنهم: (غيَّروا بعض الأحكام تبعًا لتغير المعنىٰ الذي لأجله شرع الحكم، وفي هذا ردٌّ علىٰ من يمنع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصِّل المقصود منه أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة)[3].

---

(١) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد (٣٩).

(٢) تعليل الأحكام (٣٠٢).

(٣) تعليل الأحكام (٧١).

ويتبع هذا الأمر:

الأمر الرابع: ذكر المؤلف أن تقديم المصلحة علىٰ النصوص هو مسلك المذاهب الأربعة كلها، وأن هذا داخل في الاستحسان علىٰ تفاوت بينهم في إعماله، فكان ظاهرًا في مذهب الحنفية أكثر، وساق المؤلف صورًا كثيرة من تقديم المصالح علىٰ النصوص في المذاهب كلها، حتىٰ في مذهب الشافعية الذي ينكر أصل الاستحسان، لكن العمل بالمصلحة كان حاضرًا[١].

وذكر الشيخ أن هذا يخالف ما يقرره متأخرو المذاهب من الاتفاق علىٰ عدم مخالفة المصلحة للنص، ولا يصح أن يقال إن هذه المعارضة في جزء من النص وليس في النص كله؛ لأن الدليل الذي سوغ التخصيص في بعض النص يسوغ التخصيص في النص كله ما دام أن الغرض تحقيق مصالح الناس[٢].

ولي مع هذا نقاشٌ يتجلىٰ في الأوجه التالية:

الوجه الأول:

أن الشيخ لم يضع أي ضوابط لنظر الصحابة في المصلحة، ويقال مثله في نظر أئمة المذاهب، بل هو يعيب علىٰ الفقهاء طريقتهم في التقييد والضبط لاجتهاد الصحابة المصلحي، وكان الواجب عليه إذ انتقد طريقة الأصوليين أن يبيّن المسلك الصحيح الذي سار عليه الصحابة، وأما الاكتفاء بمجرد ذكر وقائع معينة لإثبات نظرهم المصلحي، أو التأكيد علىٰ أن نظرهم غير متعلق برسومٍ معينة أو أصول ثابتة؛ فهذا قاصر عن توضيح منهجهم.

---

(١) انظر: تعليل الأحكام (٣٣٠-٣٨٠).

(٢) انظر: تعليل الأحكام (٣٦٩-٣٧٠).

فالقول بعدم معارضة النصوص ليس مقولات متأخري الأصوليين، بل هي مقولات منقولة عن الصحابة رضي الله عنهم، فقد كان الصحابة يبحثون عن النص مع إمكان نظرهم المصلحي ابتداءً، ويتراجعون عن آرائهم المصلحية إذا بدا لهم النص، وذلك في مجال المعاملات وليس العبادات فقط، من ذلك مثلًا أن عمر قال في المجوس: ما أدري ما أفعل بهم. فأخبره عبد الرحمن بن عوف بحديث: «سنُّوا بهم سنة أهل الكتاب»[(١)]. وهي شواهد كثيرة[(٢)].

فكان الواجب علىٰ الشيخ أن يجمع هذه النصوص مع نصوص الإعمال المصلحي حتىٰ يتوصل إلىٰ الموقف الكلي للصحابة، فحتىٰ يكتمل نظر البحث كان الواجب أن تُستقصىٰ الصور التي رفضوا فيها المصالح بسبب وجود نصوص، وهي كثيرة، بل هو الغالب، فلا يصح أن يأتي بأمثلة محتملة ويكتفي بها علىٰ أن هذا منهجهم دون ذكرٍ لما يعارضها.

الوجه الثاني: أن النظر المصلحي يتضمن معايير عدة:

فما نوع المصلحة التي اعتبرها الصحابة؟

وما حقيقة النص الذي عارض المصلحة؟

وما وجه التعارض بين المصلحة والنص؟

فهذه ثلاثة معايير أساسية في النظر المصلحي، هي التي من أجلها حاول الفقهاء ضبط الاجتهاد المصلحي المستفاد من فقه الصحابة علىٰ تباين بينهم في ذلك.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٣٩٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٨٦٥٤). وفي صحيح البخاري (٣١٥٦)، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر.

(٢) انظر هذه الشواهد في: إعلام الموقعين (١/ ٩٩-١١٤).

فتعداد صور معينة من النظر المصلحي عند الصحابة لا يحسم الخلاف في البحث، بل هو سكوت عن محل البحث، وقصور عن الوصول إلىٰ نهايته، وكون الصحابة لم يتكلموا بها لا يعني انعدامها، فهي مستقرأة من طريقتهم، كما استقرأ الشيخ من طريقتهم أنهم يعتمدون علىٰ الحكمة في التعليل، فكان الواجب أن يحرر طريقتهم في التعارض بين المصالح والنصوص.

فلا بد من أن نعرف أولًا نوع هذه المصلحة، فهي ليست علىٰ وزن واحد في الاعتبار، ولا في القدر والأهمية، فالمصلحة الضرورية ليست كالحاجية، والحاجية ليست كالتحسينية.

ثم نوع المعارضة يؤثر في الحكم، هل هي معارضة للنص من كل وجه، أو تخصيص لبعض أوجه النص؟

ثم فهم النص مؤثر أيضًا في المعارضة، فهل مدلول النص يعارض هذه المصلحة، أم هو مبني عليها أصلًا؟

فالعلاقة بين النصوص والمصالح تأتي علىٰ حالات:

الحالة الأولىٰ: الاستدلال بالمصلحة ابتداءً فيما لا نص فيه، ويلحق به ما قد يتوهم وجود نص فيه كعموم ضعيف أو غير مقصود.

الحالة الثانية: أن يكون مع ضرورة أو حاجة ملحقة بها في بعض الأحكام.

الحالة الثالثة: أن تكون المصلحة متعلقة بفهم النص نفسه، فيكون النص مفهومًا في سياق مصلحته، وهذا متعلق بفهم النص.

الحالة الرابعة: الاستدلال بالمصلحة في غير ما سبق، بأن يعارض أصل الحكم بمصلحة أخرىٰ.

فالإشكال في الحقيقة سيكمن مع الحالة الرابعة.

فالكتاب بحاجة لأن يحشد الشواهد علىٰ التعارض مستحضرًا هذه الطبيعة المختلفة لهذا التعارض - بهذا التقسيم أو بغيره - وأن يكشف عن مواقف الصحابة من خلالها، لا أن يكتفىٰ بالنظر المصلحي فقط.

الوجه الثالث: أننا نتفق مع الشيخ شلبي بأن باب المعاملات والعادات مبني علىٰ المصالح ودفع المفاسد، إلا أن هذا لا يعني أن الأمر منوط بالمصلحة مطلقًا، بل هنا ثلاثة إشكالات أساسية لا تفارق هذا الأمر، وهو ما يقتضي ضرورة التحوط في هذا الباب:

الإشكال الأول: خفاء الحكمة، فثمّ من الأحكام في باب المعاملات والعادات ما لا يجزم معه بالحكمة أو المصلحة المترتبة عليه، فالاعتماد علىٰ المصالح هنا سيبقىٰ مشكلًا؛ لأن الحكمة لا يجزم بها حتىٰ يعلق الحكم بمصلحته.

الإشكال الثاني: تفاوت المصالح واختلاف الأنظار إليها، فالمصلحة ليست شيئًا واحدًا متفقًا عليه، بل النظر المصلحي متفاوت، فتعليق الحكم علىٰ المصلحة تعليق له علىٰ شيءٍ متباين.

ولهذا ذكر الشيخ بعض الأحكام التي يرىٰ أنها لا يمكن أن تتغير فقال: (إن من المصالح ما لا يتغير بتغير الأيام وهو كثير، كمصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرقة والقتل والظلم والغصب، وما شاكل ذلك من المحرمات، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح، وما شابهها من المباحات، وهذه أحكامها لا تتغير حتىٰ يرث الله الأرض ومن عليها، ومنها ما يتغير تبعًا لتغير مصالحه)[1].

---

(١) تعليل الأحكام (٣١٩).

فهذه الأحكام التي ذكرها الشيخ علىٰ نوعين، منها ما يجزم العقل بإدراك مصالحها وذلك كتحريم القتل والظلم ونحوها، فهذا النوع يسلم للشيخ به، غير أن منها ما لا يجزم بها، وذلك مثل تحريم نوعي الربا، فالعقل لا يستقل بمعرفة مفسدة ذلك.

كما أن ما يدركه العقل في النوع الأول هو الجانب الكلي من المصالح، وأما تفاصيل الحكم فلا يستقل العقل بالجزم بمصالحها، فالعقل يدرك فساد السرقة، لكنه لا يجزم بمفسدة تفاصيلها، فلو جاء أحد فاستدلَّ علىٰ جواز سرقة الفقير من مال الثري جدًّا إذا كان المسروق يسيرًا ولا يضر بالغني، وسينتفع به الفقير كثيرًا؛ فهل يمكن الجزم بأن المصلحة تقتضي المنع بالعقل دون النص؟

فنحن نتفق مع الشيخ علىٰ أن المصلحة تقتضي ذلك، لكن الذي يقوي ذلك هو اعتمادها علىٰ النص، وأما بدون ذلك فالإدراك ليس كافيًا، فالقول بإناطة الحكم بالمصلحة سيقع في إشكالية عميقة مع هذه الأحكام حين تأتي التفاصيل.

فحقيقة هذه الأحكام أنها لا تحتمل المعارضة بالمصلحة لمخالفتها النص، وهذا يعود بالبحث لمكانه الطبيعي في ملاحظة المصلحة الملائمة للشرع وما تعارضه من دلالة، فلا تقدم علىٰ دلالة قطعية أقوىٰ منها، وإنما يحصل أثرها في الدلالة المحتملة، وهذا هو مسلك الفقهاء.

الإشكال الثالث: نقض الأصل، فتقديم المصلحة علىٰ النص يؤدي لا محالة لنقض النصوص كلها، إذ سيفتح المجال لإلغاء كل النصوص بدعوىٰ وجود مصالح تنافيها، حتىٰ ولو قيل إن هذا اجتهاد خاطئ في النظر المصلحي، فعلىٰ الأقل سيبقىٰ نظرًا معتبرًا.

فإذا جئنا مثلًا إلىٰ تحريم بيوع الغرر، فيمكن أن يقول شخص إن المصلحة تقتضي إباحة مثل هذه البيوع في عصرنا لوجود مصالح فيها، فيقدم علىٰ النص.

وفي حكم بيع ما ليس عندك، يمكن أن يقال إن مصالح عصرنا تقتضي تسويغ هذه البيوع لحاجة الناس في بعض المعاملات إليها، فيقدم علىٰ ما جاء من نهي.

فهذا سيلغي أثر النص في ترجيح المصلحة، لأن هذه المصلحة المعقولة قد تقوَّت بالنص، فلولا النص لما توصلنا إليه أو لما جزمنا به، فأكثر الأحكام يعرف العقل حسنها بعد بيان النص، ولولا النص لما جزمنا به، وهذه الطريقة ستلغيها.

فنحن نعرف المصلحة في كل الأحكام الشرعية التي جاءت في المعاملات، فنعرف حكمة النهي عن بيع ما لا تملك، والنهي عن بيع الدين بالدين، لكننا لا نجزم بحكمها قبل ورود الشرع، فلما جاء الشرع فهمنا المصلحة، وفي تقرير هذا المعنىٰ يقول الغزالي: (وهو لائقٌ بمحاسن نظر الشرع في المضائق، ولا ينبغي أن يُستنكر، وكذلك إثبات الخيار بنوع من التلبيس والتوقف في البيان إلىٰ ثلاثة أيام، فإنه الغالب في البيان، كل ذلك ليس بعيدًا عن قياس ونظر، نعم لا يستقل بالهجوم عليه، ولكن إذا حكم الشرع به فُهم غرضه، وعُقِل كونه ملائمًا لنظره في القواعد)[1].

ولهذا فلو جاء الشرع في كثيرٍ من الأحكام بخلاف ما جاء به لكان معقولًا، وفي هذا يقرر الغزالي فيقول: (كيف ولو صرّح الشارع بأن الطلاق يوجب زوال الحل مع بقاء الحل إلىٰ جريان الرجعة لكان معقولًا مقبولًا، فلا يُقبل الهذيان في مقابلة ما لو صرِّح به لَعُقل، وعلىٰ الجملة أمثال هذه الخيالات لا يعجز القادر علىٰ الكلام مِن ترديدها، والنظر اللائق بالشرع أن كل واحد من المنهجين لو صرح به الشارع لكان مقبولًا)[2].

---

(١) تحصين المآخذ (٢/ ٤٢٦).

(٢) تحصين المآخذ (٣/ ٤٣٣). وانظر في هذا المعنى: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٦٧٩-٦٨٠)، و(٢/ ٩٠٩).

ولهذا حكىٰ ابن السمعاني أن هذا المجال متفق علىٰ أن المصلحة فيه إنما تعرف بالشرع حتىٰ عند من يغلو في اعتبار التحسين والتقبيح العقلي، فإن العلماء: (وإن اختلفوا في المستحسنات الشرعية ومستقبحاتها، لكن اتفقوا إلىٰ البياعات والمعاملات والعبادات أنها كلها سمعية، لا يهتدي إليها العقل، فدل أنها تصرف شرعي، فيتبع فيها مورد الشرع، ففي كل موضع ورد الشرع يكون بيعًا، وإلا فلا)[1].

الوجه الرابع: أن الشيخ لم يفرق بين تخصيص النص وإلغائه كله، استنادًا إلىٰ القياس العقلي بأن ما ساغ بعضه ساغ كله، وهذا بعيد، فحين يختلف الفقهاء في حكم بيع الغرر، فيقال بجواز اليسير منه أو التابع للمصلحة، فهل هذا الاجتهاد المصلحي مساوٍ لمن يقول الغرر كله مباح إذا لم يترتب عليه ضرر؟ فالرأي الثاني معطّلٌ للنص بالكلية، بخلاف الأول الذي يجتهد في فهم النص وتحقيق مقصوده.

ومع أن الشيخ قد انتقد الطوفي في استدلاله وقال عنه إنه قد: (ركب متنَ الغلو في بعض المواقف حتىٰ ألجأه ذلك إلىٰ الاستدلال بما لا يسلم له أو بما لا يفيد)[2]، إلا أن الشيخ قد زاد عن الطوفي هنا فقال بما لم يقله الطوفي، فالطوفي يرىٰ تخصيص النص ولا يقبل إلغاءه خلافًا للشيخ.

الأمر الخامس: انتقد الشيخ الفقهاء بأنهم تشددوا في الأخذ بالأقيسة والتحريم، وعابهم علىٰ عدم الأخذ بتصرفات النبي ﷺ باعتباره إمامًا: (فلأي شيء حملوا هؤلاء جميع أوامره علىٰ الفتوىٰ والتبليغ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها علىٰ الإرشاد والسياسة حسبما يقتضيه مقام كل أمرٍ ونهي، وبحسب مقتضيات الأحوال فتكون أحكامًا مصلحية سياسية صادرة من حيث ما له من الإمامة والخلافة مربوطة

---

(١) النكت في المختلف (١/ ٤٠٢).

(٢) تعليل الأحكام (٢٩٥).

بمصالح تتغير بتغيرها أو مربوطة بأعراف كذلك، ولا تكون ضربة لازب لا تتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ولو جلبت ضررًا ودفعت مصلحة)[1].

وقال: (فلا يظننَّ ظانٌّ أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافي وشيخه عز الدين بن عبد السلام في تقسيم شخصيات الرسول ﷺ إلىٰ إمام ومبلغ ومفتٍ وقاض، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية إلىٰ إمامته، يقتضي بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة)[2].

وهذا توسّع عجيب من الشيخ وفهمٌ بعيد لمسألة التصرفات النبوية التي تحدث عنها العز بن عبد السلام والقرافي، ويمكن مناقشتها من وجوه:

الوجه الأول: أن هؤلاء الفقهاء لا يجعلون أحكام المعاملات من قبيل التصرفات النبوية؛ لأن النبي ﷺ لا يتصرف فيها باعتباره إمامًا، وإنما هذه القاعدة متعلقة بما يحتمل أن يكون تصرفًا بالإمامة؛ كتوزيع الغنائم وإقامة الحدود، وثمّ مساحة تحتمل التردد ولهذا وقع فيها خلاف بين العلماء كإحياء الموات، وإعطاء السلب ونحوها، وأما المعاملات فهي بعيدة عنه، إلا أن يكون في بعض مسائلها ما يحتمل أن يكون تصرفًا بالإمامة فيكون مندرجًا منه لا أن يكون الباب كله من أحكام الإمامة.

فالنبي ﷺ لما نهىٰ عن النجش، والغرر، وعن بيع ما لا يملك، وغيرها من الأحكام؛ لم يفهم الفقهاء أنها تصرفات باعتباره إمامًا، بل هي تشريعات للأمة، وإن اختلف الفقهاء في تحديد معناها والمصلحة المقصودة منها.

---

(١) تعليل الأحكام (٣٠٣).

(٢) تعليل الأحكام (٣٢١).

الوجه الثاني: أنه لا يعرف من الفقهاء من حمل جميع تصرفات النبي ﷺ علىٰ التبليغ والفتاوىٰ كما ذكر الشيخ، بل هم ينصُّون علىٰ مراعاة التصرفات، وأثرها في الخلاف الفقهي، وإنما يقولون الأصل في الأحكام هو التبليغ، أو الغالب فيها، وهذا معنىٰ حق، فالنبي ﷺ يتصرف باعتبارات مختلفة، لأن الأصل والغالب هو التشريع، وما عداه فهو علىٰ خلاف الأصل.

الوجه الثالث: أن لازم القول بحمل أحكام المعاملات ونحوها علىٰ التصرف باعتباره إمامًا هو تعطيل لدلالات النصوص فيها، فيكون الأمر كله مبنيًّا علىٰ تحقيق المصلحة بحسب كل زمان ومكان، وبناءً عليه فأي حاجة إذن للبحث في تفاصيل النصوص ومعرفة الأوامر والنواهي ما دام الأمر كله سيرجع إلىٰ السياسة المصلحية؟

فلازم هذا أن يكتفىٰ باتباع المصالح في جانب المعاملات، ولا ينظر أساسًا في مفصل الأحكام التي جاءت في النصوص النبوية، ولا حاجة أيضًا للنظر في اجتهاد الصحابة ولا من بعدهم، وإنما يكتفىٰ بالبحث المصلحي، وهذا لازم شنيع علىٰ مثل طريقة الشيخ ممن يقدر النصوص وسائر علىٰ طريقة الفقهاء، وإن كان يبدو مسلكًا صحيحًا وتجديدًا متطورًا عند بعض المعاصرين.

خلاصة الأمر:

أن الشيخ ينطلق من أهمية النظر المصلحي، وأن الأحكام تُعلّق بحِكمها ومصالحها، وأن النص يحقق المصلحة، والنظر المصلحي يؤثر في فهمه، وينتقد ما يخالف ذلك من طرائق بعض الأصوليين، وهذا في الجملة مسلك صحيح لا غبار عليه، وما جاء من تقريره في تقديم المصالح علىٰ النصوص فقد قيده في مجال من الأحكام، وفي نظرٍ مصلحي معتبر، فهو من جنس ما يسمىٰ تخصيص النص بالمصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع، والتي تدخل تحت أصل قطعي

شهدت له النصوص في الجملة، فالمقدم هو النص وليس المصلحة لذاتها[1]، لكن الحقيقة محل اتفاق، ولهذا فقد لا نختلف معه في الجانب التطبيقي نظرًا لأنه فقيه ويبحث عن نظر مصلحي معتبر، وتعليق النظر إلىٰ المجتهد من ضمانات عدم تجاوز المحكمات أو كما قال الشيخ: (تفويض القول بالمصالح إلىٰ المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمئنان بعنوان أنه مجتهد في الشريعة لا يذهب إلىٰ شيء يخالف الشريعة عمدًا)[2]، وأن: (تحديد نفس المصلحة التي يعمل بها في كل موضع يحتاج إلىٰ ملكة فقهية ناضجة واطلاع واسع علىٰ مسالك الشريعة وليس في مقدور كل من ادّعىٰ الفقه الوصول إلىٰ ذلك)[3].

ومع ذلك يبقىٰ أن هذا التأصيل النظري فيه جوانب مشكلة، وهي ذريعة لإشكالات أكبر، وإذا كان الشيخ قد عاب علىٰ قيود الأصوليين ما تسببت من تضييقٍ لمباحات، فإن الذريعة علىٰ طريقة الشيخ أعظم؛ فالذريعة في عدم ضبط مسالك الاجتهاد ستؤدي إلىٰ تفلتٍ أعظم عن حدود الشرع، ولو كان غير مراد لصاحبه، فلا مقارنة بين المفسدة المترتبة علىٰ التشدد في وضع الضوابط، والمفسدة المترتبة علىٰ التهاون فيها.

وحتىٰ يتضح حجم المفسدة خذ هذا المثال، فقد استند بعض المعاصرين علىٰ الاجتهاد المصلحي عند الصحابة لتقرير أن الصحابة يعتمدون في اجتهادهم علىٰ المصالح ولو خالفت النص، ثم توصل بعد ذلك إلىٰ تأسيس النظام السياسي علىٰ مسلك علماني، فهو يقول عن الصحابة: (إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دومًا هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه

(١) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (١٨٧، ١٦٣).

(٢) تعليل الأحكام (٢٩٤).

(٣) تعليل الأحكام (٣٠٢).

المصلحة، صارفين النظر عن النص حتىٰ ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص)[1].

وتوصّل بعد ذلك إلىٰ أنه: (يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقىٰ بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وفي هذا شيء سهل، لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري)[2].

وبطبيعة الحال إننا لا نحمل الشيخ تبعة مثل هذا الرأي ولا يضره استغلال أحد لقوله، إنما يساق هذا المثال لبيان أن ما يلزم الشيخ في طريقته أشد مما انتقده علىٰ الأصوليين، وهو يؤكد أهمية وضع الضوابط لنظر الصحابة في المصالح، ليس لأجل سد الذريعة فقط، بل لأن هذا هو حقيقة اجتهادهم المصلحي، فالتقصير في البيان يسهل ذريعة الانحراف عنه.

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري (١٢).

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١٧١). وسيأتي مناقشة مفصلة لتقرير الجابري في مبحث دوران الأحكام على مقاصدها.

(٢) الاقتصار على المعاني المعقولة في المعاملات:

من المباحث التي اعتنىٰ بها العلامة الفقيه محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله في مقاصده، والتي يمكن اعتبارها إضافة جديدة في النظر والاستدلال؛ دعوته إلىٰ إبعاد جانب التعبد في المعاملات.

يقول ابن عاشور في تخطئة التوسع في تقرير علة التعبد في المعاملات: (وكان حقًا علىٰ أئمة الفقه أن لا يساعدوا علىٰ وجود الأحكام التعبّدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُّعي التعبّد فيه منها إنما هو أحكامٌ قد خَفيت عِلَلُها أو دقَّت، فإن كثيرًا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقيَ الأحكام التعبدية قد عانىٰ المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم، وكانت الأمة في كبد علىٰ حين، يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨])[١].

فابن عاشور قد قسَّم الأحكام كما هو دارج عند من قبله إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: أحكام معلَّلة لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو مومأ إليها.

الثاني: تعبدية، وهو ما لا يهتدىٰ لحكمتها.

الثالث: متوسط بينهما، وهو ما كانت حكمته خفية واستنبط له حكمة[٢].

فالقسم الأول بيّنٌ لأن حكمته معقولة وظاهرة، والقسم الثاني يستند إلىٰ جانب تعبدي، فلا إشكال فيه.

وإنما محل البحث هو في جانب المعاملات التي تقوم علىٰ التعليل حين يوجد فيها ما لا يهتدىٰ إلىٰ حكمته، فابن عاشور يقرّر ضرورة تقييد الجانب التعبدي وألا

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٤).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٠-٢٤١).

يتوسع فيه، فيقول: (ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقق من أن الحكم تعبدي أن يحافظ علىٰ صورته وألَّا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية)[١].

والقول بأن الأصل هو التعليل في العادات والمعاملات، وألا يلجأ إلىٰ التعبد إلا عند الضرورة، لم ينفرد به ابن عاشور، بل هو معنىٰ متقرر عند العلماء من قبله، فمن المتقرر الشائع عند الفقهاء أن الغالب في باب العادات هو التعليل[٢].

وأنه: (إذا أمكن أن يُجرىٰ حُكم الشرع علىٰ مسلك معقول وجب، وإنما الجمود وترك التعليل ضرورة لا يُعدل إليه مع الإمكان)[٣]، وأن: (ما يجري فيه التعليل قطعًا كالبيوع والأنكحة والقصاص والشهادات والوكالات، وأمثال ذلك من المعاملات، فهذا كله يجري التعليل ويلحق فيه الفروع بالأصول)[٤].

ومن انتقادات الجمهور لمسلك الحنفية في عدم القصاص إلا بما هو محدد، أن هذا يناقض حكمة الشريعة في القصاص، ويؤول إلىٰ تمسُّكٍ بتعبدٍ في معنىٰ معقول: (ولئن تشبث بتعبدٍ في آلة القصاص كان ذلك في حكم العبث، فإن تقدير التعبد مع ما تمهّد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة، فليفهم الفاهم مواقع التعبد)[٥].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٣).

(٢) انظر: تحصين المآخذ (١/ ٥٩٨). وانظر في تقرير ذات المعنى: شفاء الغليل (٢٠٣)، المحصول لابن العربي (١٣٢)، المغني (٢/ ٤٧١)، العدة شرح العمدة لابن العطار (١/ ٧٥)، الموافقات (٣/ ١٣٨)، التوضيح في شرح التنقيح (٢/ ٢٠٨)، التحقيق والبيان (٣/ ١٢٥-١٣٠).

(٣) تحصين المآخذ (٢/ ٢٤٩)، وانظر: (٣/ ٤٥٥)، شفاء الغليل (١٩٩-٢٠٠)، وانظر: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ١١٤).

(٤) المحصول لابن العربي (١٣٣).

(٥) قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٤١). وانظر في هذا المعنى أيضًا: البرهان في أصول الفقه للجويني (٢/ ٢٠٨)، الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول (٣٢١- ٣٢٢).

واختلاف النظر في اعتبار التعبد أو عدمه هو سبب للنزاع بين الفقهاء، فيتمسك بعضهم بمعنىٰ تعبدي ينازعه الآخر في دعواه، وتتفاوت المذاهب الفقهية في توسيع هذا المعنىٰ أو تضييقه، وقد يكون اللجوء إلىٰ التعبد مخرجًا لدفع إيرادات المخالفين، وكما يقول ابن رشد: (وإنما يلجأ الفقيه إلىٰ أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم)[1].

إنما الذي يمكن أن يختصَّ به ابن عاشور هنا هو في توسعه في هذا المعنىٰ، وذلك بتقريره لمعنيين:

الأول: ضرورة إخلاء المعاملات من أي جانب تعبدي.

الثاني: ضرورة البحث عن معنىٰ مصلحي لما قد تخفىٰ حكمته.

يقول: (وعلىٰ الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءىٰ منها أحكام خفِيت عِللُها ومقاصدها، ويمحّص أمرها، فإن لم يجد لها محملًا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل علىٰ بعض الرواة، فأبرز مرويَّه في صورة تُؤذن بأن حكمه مسلوبُ الحكمة والمقصد، وعليه أيضًا أن ينظر إلىٰ الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها)[2].

ويؤكد هذا المعنىٰ ويستدل له فيقول: (وجملة القول أنّ لنا اليقين بأنَّ أحكام الشريعة كلها مشتملة علىٰ مقاصد الشارع، وهي حِكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب علىٰ علمائها تعرّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحِكم قد يكون خفيًّا، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطُّن لها، فإذا أعوز في بعض العصور الاطلاع علىٰ شيء منها، فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك؛ علىٰ أنّ من

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٩١)، وانظر: فقه المقاصد (٧٠).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٤-٢٤٥).

يعُوزه ذلك يحقّ عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة، ليمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع.

فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوزُ الكشف عن مراد الشارع وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يفرّعوا علىٰ صورته، ولا يقيسوا فلا ينتزعوا منه وصفًا ولا ضابطًا؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفىٰ عند عدم الاطلاع علىٰ العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر.

وإذا جاز أن نثبت أحكامًا تعبّدية لا علّة لها ولا يُطلع علىٰ علّتها، فإنّما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأمّا هذان فلا أرىٰ أن يكون فيها تعبّدي، وعلىٰ الفقيه استنباط العلل فيها، جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس علىٰ الأصناف الستة الربوية باستنباط علةٍ لتحريم ربا الفضل فيها، إلا أن جميعهم إنما استنبط لها علة ضابطة ولم يبيّنوا لها حكمة)[1].

والحق أن ابن عاشور لم يكمل تأصيل هذه الجزئية المهمة، ولم يوضح أمثلتها، وما قرره هنا يشكل عليه ثلاثة أمور:

الإشكال الأول: هل يسوغ قبول أي تأويل لمجرد البحث عن مصلحة ينسب لها حكم الشرع؟

فالواجب أن يكون هذا المعنىٰ له ما يسوِّغه شرعًا، وألا يعارضه ما هو أقوىٰ منه، وهذا من جنس الاستدلالات جميعًا، فلا يصح أن يكون لهذا المعنىٰ استثناء خاص لمجرد الاعتقاد بضرورة وجود مصلحية دنيوية معينة لا بد من أن يستند لها حكم الشارع.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٦-٢٤٧).

ولعل هذا هو ما دفع العلماء إلىٰ التحفّظ فيها، فهم لم يدركوا يقينًا المصلحة المعتبرة بها فحافظوا علىٰ أصل الحكم الشرعي، فلا يصح أن يلغىٰ المعنىٰ القطعي بحثًا عن أدنىٰ معنىٰ متوهّم.

يقول السمعاني: (وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنىٰ إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعًا من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها)[1].

ويقول ابن دقيق العيد: (إذا كان أصل المعنىٰ معقولًا قلنا به، وإذا وقع في التفاصيل ما لم يعقل معناه في التفصيل، لم ينقض لأجله التأصيل)[2].

ولهذا؛ فيمكن أن يقال إن أصل المعنىٰ الذي يقرره ابن عاشور هو محل اتفاق، وهو ضرورة البحث عن المعنىٰ المصلحي، وعدم اللجوء إلىٰ فرض التعبد مع إمكان عدمه، وإنما ستبقىٰ دائرة الإشكال في حدود هذا البحث وألا يتهاون في قبول أدنىٰ مصلحة لكونها هي الممكن عن اللجوء إلىٰ التعبد.

ويتبع هذا الإشكال:

الإشكال الثاني: هل يسوغ ترجيح قولٍ ما لمجرد خلوّه من المعنىٰ التعبدي؟

ولنضرب لذلك مثلًا، وهو الخلاف الفقهي المعروف في حكم المُصَرَّاة الوارد في قول النبي ﷺ: «من اشترىٰ غنمًا مُصَرَّاة فاحتلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبتها صاعٌ من تمر»[3].

(ومعنىٰ التصرية عند الفقهاء: أن يجمع اللَّبن في الضرع اليومين والثلاثة حتىٰ يعظم، فيظن المشتري: أن ذلك لكثرة اللبن، وعظم الضرع)[4].

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ١١٥). وانظر التحرير في شرح مسلم لقوام السنة (٣٢٧-٣٢٨).
(٢) إحكام الأحكام (١/ ٢١٣). وانظر: العدة في شرح العمدة (١/ ٧٥).
(٣) أخرجه البخاري (٢١٥١) ومسلم (١٥٢٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٤/ ٣٦٩).

فقد ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ الأخذ بظاهر الحديث، وأن المشتري يرُدُّ صاعًا عِوضًا عما استهلكه من اللبن[1]، وقد ترك الحنفية العمل بهذا الحديث ولم يروا للبائع الخيار، وإنما يرجع عليه بالنقصان[2].

وحجة الحنفية أن هذا الحديث مخالف للقياس، فالأصل الشرعي أن ضمان العدوان يكون بالمثل أو بالقيمة، والتحديد بصاعٍ ليس منها، فهو قد يدفع ما هو أعلىٰ مما أتلف[3].

فنجد أن الجمهور تمسكوا بالصاع أخذًا بالنص الوارد فيها، ولم ينظروا إلىٰ القيمة: (ولا يبعد أن يُقدِّر الشرع بَدَل هذا المتلف قطعًا للخصومة ودفعًا للتنازع، كما قدَّر بدل الآدمي ودية أطرافه)[4]. فهذا الصاع قدَّره الرسول ﷺ: (حُكمًا أوجبه شرعًا رفع به مئونة الاجتهاد في تحري ما وقع عليه البيع من اللبن المصرَّىٰ مما هو غلة)[5].

نعم، يمكن أن يُنصَر قول الحنفية هنا بناءً علىٰ مخالفته للأصول كما سبق، أو علىٰ تضعيف الحديث[6]، أو القول بأنه منسوخ[7]، كما يمكن أن يُتَأَوَّل الحديث

---

(١) ذهب الحنابلة وهو الأصح عند الشافعية وقولٌ عند المالكية إلى اشتراط التمر، وأما المالكية فذهبوا إلى جواز أي قوت للبلد. انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ١٣٣)، روضة الطالبين (٣/ ٤٩٦)، المغني (٤/ ١٠٢-١٠٤).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٤٤).

(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣/ ٢١٣)، حاشية ابن عابدين (٥/ ٤٤).

(٤) المغني (٤/ ١٠٤). وانظر: المنتقى شرح الموطأ (٥/ ١٠٦)، المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٥٠)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٤/ ٣٧١)، العدة في شرح العمدة (٢/ ١١٠٢).

(٥) البيان والتحصيل (٧/ ٣٥١).

(٦) انظر: الاستذكار (٦/ ٥٣٣)، البيان والتحصيل (٧/ ٣٥٠).

(٧) انظر: شرح معاني الآثار (٤/ ١٩-٢٠)، شرح مختصر الطحاوي (٣/ ٦٦)، البيان والتحصيل (٧/ ٣٥٠).

فيحمل المعنىٰ المراد في الصاع بأنه قيمة اللبن آنذاك وليس تقديرًا دائمًا[1]، مع أهمية إثبات صحة هذا التأويل ودفع الأوجه المعارضة له[2].

لكن السؤال: هل يصح أن نرجح قول الحنفية لأن قولهم يميل إلىٰ البحث عن معنىٰ مصلحي، بخلاف الجمهور الذي يتمسك بالتقدير التعبدي الوارد في الحديث، وأن مسلك الجمهور خاطئ لتمسكهم بأمر فيه جانب تعبدي في معاملات معقولة المعنىٰ وكان الفرض إخلاء ذلك منه؟

لا شك أن هذا غير سائغ، وليس من مسوغات الترجيح أن يترك العمل بحديثٍ صحيح بسبب وجود معنىٰ تعبدي يمكن تركه بحثًا عن مصلحة معتبرة، ولهذا فموقف الجمهور أصح، ومع تمسكهم بما ظاهره تقديرٌ تعبدي، إلا أنه هو الأقرب إلىٰ القياس والمعقول، فهذا التقدير التعبدي كشف لنا عن المعنىٰ المصلحي.

فالمشتري لم يضمن اللبن الحادث، وإنما ضمن ما في الضرع، وهذا الموجود قد اختلط فيه القديم بالحادث في ملك المشتري فلم يعرف مقدار اللبن القديم، فلا يمكن ضمانه بمثله ولا بقيمته، فقدر الشارع في ذلك بالصاع ليقطع النزاع، كما قدر ديات النفس والأعضاء ومنافعها[3].

فمن يرجح قول الحنفية لا بد من أن يجيب عن دلالة الحديث، كما أن له أن يبحث عن معنىٰ يحمل عليه دلالة الحديث، لكن لا يسوغ أن يرد هذا المعنىٰ لمجرد الاستناد إلىٰ تخلية المعاملات من المعاني التعبدية، وأن هذا المعنىٰ تعبدي لا يصح في المعاملات، فهذا ليس من جنس المرجحات في هذا البحث.

---

(١) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٣/ ٦٦).

(٢) انظر: الاستذكار (٦/ ٥٣٧)، المغني (٤/ ١٠٤).

(٣) انظر: الاستذكار (٦/ ٥٣٥)، مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣٨). وانظر مناقشة دعوى مخالفة الأصول في: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٥٦-٥٥٨)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٤/ ٣٧٠-٣٧٢).

فالعلماء يختلفون في جملة واسعة من الأحكام في اعتبارها تعبدية أم لا، وهو من أسباب الخلاف في جملة من القضايا، وهو من الخلاف في فهم النص، فهو نظرٌ يقوم علىٰ المرجحات، فمن ترجَّح عنده التعبّد مال إليه، ومن قوي عنده المعنىٰ المعقول سلكه، فالحكم بين الفريقين في الأدلة والقرائن، ولا يسوغ اللجوء إلىٰ فرض المعقولية لمجرد التمسك بضرورة إخلاء العادات من المعاني التعبدية، بل لا بد من ظهور ذلك بما ينفي إمكان التعبد.

الإشكال الثالث: هو تتبّع الجزئيات التي ورد فيها جوانب تعبدية في المعاملات والعادات، وهل يمكن الاجتهاد في إخلائها جميعًا من أي معنىٰ تعبدي من الأحكام التي لا يمكن الجزم بحكمتها؟

وهذا جانب تطبيقي يضبط النظر الكلي، ويحدد المعاني التعبدية الموجودة في أبواب العبادات، كما يُظهِر معنىٰ الحرج الذي ذكره ابن عاشور، فإن من قواعد الشرع مراعاة دفع الحرج ودفع المشقة، وللفقهاء نظر دقيق وواسع فيها، وقد يصل إلىٰ تخصيص عموم النصوص بها، فما هي هذه التعبدات التي أوقع الفقهاءُ الحرجَ بالناس فيها؟

وعند تتبّع بعض الجزئيات يمكن أن نعارض قاعدة الشيخ بمثالٍ ذكره الشيخ، وهو قوله مستدلًا بـ: (جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس علىٰ الأصناف الستة الربوية باستنباط علةٍ لتحريم ربا الفضل فيها، إلا أن جميعهم إنما استنبط لها علة ضابطة ولم يبيّنوا لها حكمة)[1].

وهذا في الحقيقة يشكل علىٰ ابن عاشور ولا يدل علىٰ قوله؛ لأن الفقهاء بحثوا عما يوافق المنهي عنه في معناه، ولم ينظروا في المصلحة المترتبة عليه، فالتعبد

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٤٦-٢٤٧).

حاضر في هذا المسلك، وإنما إلحاقهم ما يوافقه في المعنىٰ هو مثل الإلحاق في باب العبادات بما يوافقه في المعنىٰ[1]، كما يقاس بقية كل منقٍ بالأحجار في الاستجمار، لأجل المعنىٰ مع وجود أصل التعبد.

ولو أردنا طرد قاعدة الشيخ في باب الربا، لكان الواجب البحث عن المصلحة الدنيوية التي بني عليها ربا البيوع ثم بناء الحكم عليها، وهو خارج عن مسالك الفقهاء جميعًا، فهم قد اتفقوا علىٰ قطعية باب الربا، لكن حكمته لم تكن ظاهرة لديهم، وبسببه تمسك بعض الفقهاء بالأصناف الستة ولم يلحق بها غيرها، وذهب غيرهم إلىٰ إلحاق ما هو في معناها مما يشبهها في العلة أو الوصف[2].

يقول الأبياري: (قد اختلف الناس في مسألة الربا اختلافًا كثيرًا: هل تحريمه معللٌ بمعنىٰ مناسب أو واقع في أبواب الأشباه، أو مقتصرٌ علىٰ التوقيف والتعبد؟ .. ولا يبعد إظهار مناسبة فيه)[3].

ويلحظ أنه حتىٰ علىٰ الأخذ بالمناسبة هنا فهو مبني علىٰ التسليم بالحُكم، والبحث عما يصلح أن يكون علة ليلحق به غيره، ولو لم يُسلَّم لهم بهذا المعنىٰ فلن يتأثر الحكم عندهم في شيء، فالتعبد حاضر فيه علىٰ كل حال، لأن هذه المعاني ليست ظاهرة ولا تقوىٰ لوحدها علىٰ الحُكم.

وقد يقال بوجود إشكال رابع علىٰ تقرير الشيخ، وهو: عدم انضباط هذا المسلك، وسهولة الولوج له لتأويل القطعيات من أحكام الشرع وتغير المعاني المصلحية.

---

(١) انظر: الأم (٢/ ٢٠٣). وانظر: تحصين المآخذ (١/ ٥٩٨)، شفاء الغليل (٢٠٣).

(٢) في خفاء الحكمة في ربا البيوع انظر: البرهان للجويني (٢/ ٨٣)، شفاء الغليل (٥٤٤)، نفائس الأصول (٨/ ٣٦٣٣)، الكفيل بالوصول إلى ثمرات الأصول (٢٥٠).

(٣) التحقيق والبيان للأبياري (٣/ ٥٣٢-٥٣٣).

وهذا وارد حقًا، لكن لا معنىٰ لإيراده علىٰ ما يقرره ابن عاشور، لأن الشيخ يقرر ذلك في سياق حديثه عن المجتهدين في حال نظرهم في موارد الشرع، وليس عن عابثين.

كما قد يقال إن كلام الشيخ يلزم عليه لازم مؤثر، وهو أن ما خفيت حكمته من بعض الأحكام القطعية يمكن أن يتلمس له من المعاني المعقولة ما يغير من أصل حكمته، فيمكن أن يناقش شخص حكمة تحريم أكل لحم الخنزير فلا يجد ثمّ مصلحة معقولة يفترق فيها لحم الخنزير عن لحم الغنم ليكون الأول كبيرة من كبائر الذنوب، والثاني من المعلوم إباحته من الدين قطعًا، فيبحث عن معنىٰ في زمان النبوة ليعلق بها تحريم الخنزير فلا يكون محرمًا في كل زمان ومكان.

ويمكن أن يقال مثل هذا الكلام في المعنىٰ التعبدي من تحديد مكان الذبح الشرعي، وآلته.

ولهذا فلا بد من أن يقيد مقصود الشيخ بأنه يتعلق بسياق محدد، وهو الحكمة المؤثرة في المعنىٰ مما لم يظهر الأمر الشرعي منه، فهو يتحدث عن معنىٰ حكم شرعي لم يقطع بمعناه، فيأتي مثلًا إلىٰ حكم النمص فيبحث عن معنىٰ النهي الوارد فيه، ويريد معنىٰ مصلحيًّا لذلك، بخلاف ما تبيّن المراد الشرعي منه كالنهي عن أكل لحم الخنزير، أو النهي عن الربا، وخفيت الحكمة منه.

فعندنا إذن نوعان من الأحكام:

النوع الأول: ما عرف المراد منه قطعًا، ولم يجزم بالحكمة منه، فهذا يجب أن يكون خارج السياق هنا.

النوع الثاني: ما لم يعرف المراد منه قطعًا، وعلِّق الحُكم بحكمة خفية، فتمسك بها تغليبًا لجانب التعبد، فمراد الشيخ يجب أن يحمل علىٰ المعنىٰ الثاني.

والمقصود أن تتبّع هذه الجزئيات مسلك مهم حتىٰ يكتمل مراد ابن عاشور، فيبقىٰ أن يستفاد من مسلك ابن عاشور في تقرير أمرين قد أكدهما:

الأول: التمسك بالأصل وهو التعليل وعدم اللجوء إلىٰ التعبد إلا عند الضرورة.

الثاني: عدم التوسع في هذا الجانب لأنه علىٰ خلاف الأصل.

وابن عاشور لم يضرب لهذا التقرير مثالًا، وإنما جاء بعد ذلك في سياق آخر بما يمكن أن تكون أمثلة مقصودة لما يريده هنا، وهي أمثلة صالحة لما قرره علىٰ كل حال.

يقول ابن عاشور: (مِن معنىٰ حمل القبيلة علىٰ عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات علىٰ ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها، وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب:٥٩]، فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب)[١].

والحق أن ما ذكره ابن عاشور من البحث عن حكمة لهذه المنهيات هو نظر مصلحي فيه احتمال، وهو قريب مما ذكره ابن الجوزي من احتمال أن يكون المقصود في النهي أنه كان شعارًا للفاجرات[٢]، لكن يشكل عليه أن الشيخ لم يورد ما يعضده، ولا أجاب عما يخالفه.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٢٣).

(٢) انظر: أحكام النساء لابن الجوزي (٢٥٣).

فهذا المعنىٰ الذي ذكره من كون حكمة النهي متعلقة بحالٍ مذمومة في ذلك الزمان أراد الشارع تجنب التشبه بها = هو معنىٰ مصلحي ممكن أن يعلق الحكم به، لكن ما الدليل عليه؟

فما الشواهد التي تؤكد أن هذه الأفعال كانت أمارة عند العرب علىٰ ضعف حصانة المرأة، فيتقوىٰ مجيء الشرع بالنهي عنها لذلك؟

ثم ثانيًا: يجب النظر في المعارضات التي تقابلها والتي بواسطتها تتجلىٰ صلاحية هذا المقصد للتعليل، فهذه الأمور المنهي عنها لها حِكم ليست قطعية، وقد تباين العلماء في تلمس الحكمة منها، وقد تستشكل[1].

لكننا نلحظ أن الفقهاء يلاحظون المعنىٰ المقصود من الحكم، ويلاحظون ما يتقوىٰ به، فيقوم نظرهم علىٰ تصوُّرٍ مركَّب لمحل البحث، ولهذا فمن اللافت أن هذه المنهيات مع مجيئها في حديث واحد إلا أن موقف العلماء في تحريم الوشم والتفليج والوصل أشد من موقفهم من تحريم النمص[2].

والسبب فيما يظهر يرجع إلىٰ أمرين:

الأول: ظهور المعنىٰ في النهي عن هذه الأمور الثلاثة أكثر من معنىٰ التحريم في النمص.

---

(١) انظر: الذخيرة (١٣/ ٣١٥)، الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم للعز بن عبد السلام (٣٣٢).

(٢) معتمد المذاهب الأربعة على تحريم الوشم والتفليج والوصل بشعر الآدمي، وأما النمص فقد أخذ الحنابلة وبعض العلماء بظاهر الحديث وقيدوه بالنتف، وأجازه الشافعية بإذن الزوج، وحمله الحنفية والمالكية على التزيين المحرم كالتزين للأجانب أو للمتوفى عنها زوجها. انظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٧٣)، الفواكه الدواني (٢/ ٣١٤)، نهاية المحتاج (٢/ ٢٥)، المغني (١/ ٧٠)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٤/ ١٠٦). وانظر في خلاف العلماء في حكم النمص، وتعريفه، وحدوده: أحكام النمص، عادل المطيرات (٢٢-٤٨)، ضمن بحوث عدة بحوث محكمة.

الثاني وهو أهم: تقوّي هذه الثلاثة بأدلة وقرائن أخر، بخلاف النمص، فمستند المنع هو حديث ابن مسعود، كما قد عورض بما روي عن عائشة رضي الله عنه[1].

وقد نصَّ بعض المالكية علىٰ شيء من هذا المعنىٰ، فحمل النهي علىٰ النمص علىٰ غير ظاهره، واستدل علىٰ ذلك بأنه: (لا مانع من تغيير المحتمل عند وجوب التعارض)[2].

فالمقصد أن ما ذكره ابن عاشور من نظر مصلحي يتأول به النهي لا يكفي فيه الاستناد إلىٰ مجرد صلاحية التعليل لأن يكون علة، بل يجب أن ينظر في المعارضات لها، وحين نفحص هذا التعليل نجد أنه معارض بأربعة أمور:

الأول: ما جاء في حديث عائشة أن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها، فتمعط شعر رأسها، فجاءت إلىٰ النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقالت: إن زوجها أمرني أن أصل في شعرها، فقال: «لا، إنه قد لعن الموصلات»[3].

فهذا نهي عن الوصل مع وجود حاجة المرأة، ورغبة زوجها، ومع ذلك منعها النبي ﷺ منه، وهذا يؤكد أن المعنىٰ في النهي ليس لوصف مشابهة الفاجرات في المجتمع العربي الجاهلي، خاصة مع وجود هذه الحاجة، وبُعد حالها عن معنىٰ التشبه، وكون ذلك بعد ظهور الإسلام وفي مجتمع المدينة.

---

(١) عن امرأة ابن أبي الصقر، أنها كانت عند عائشة فسألتها امرأة. فقالت: يا أم المؤمنين، إن في وجهي شعرات أفأنتفهن أتزين بذلك لزوجي؟ فقالت عائشة: (أميطي عنك الأذى، وتصنعي لزوجك). أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٥١٠٤)، وابن الجعد في مسنده (٤٥١)، وضعفه الألباني في غاية المرام (٧٦).

(٢) الفواكه الدواني للنفراوي (٢/ ٣١٤).

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٠٥).

الثاني: عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف: أنه سمع معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه عام حج وهو علىٰ المنبر، وتناول قصَّة من شعر كانت بيد حرسيٍّ: أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله ﷺ ينهىٰ عن مثل هذه، ويقول: «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم»[1].

فمعاوية في محضر الصحابة والتابعين في المدينة يعلن النكير علىٰ الوصل، وليس وصف المشابهة مما يمكن تحققه في ذلك الزمان بعد استقرار الإسلام، وذهاب دولة الخلفاء الراشدين، وفي مدينة الرسول ﷺ.

الثالث: أن في حديث ابن مسعود ذكر علة صالحة للتعليل، وهو (المغيرات خلق الله)، ولو كان الأمر معلقًا بمشابهة ظاهرة في زمانهم لما خفيت علىٰ مثل ابن مسعود، حتىٰ يترك التعليل بها فلا يذكره، وإنما ينص علىٰ وصفٍ عديم الأثر.

الرابع: أن معنىٰ ظهور هذه الأمور فيمن تقل حصانته صفة لا تزال موجودة في عصرنا، فهي شائعة لدىٰ الكافرات والفاجرات، ولا يعني هذا تعميم الحكم علىٰ كل من فعل ذلك، ولا علىٰ أكثرهم، كما أن ابن عاشور لو سلمنا له بصحة التعليل بكونه شعارًا للفاجرات في ذلك لا يمكن أن يعممه علىٰ كل من فعله في ذلك الزمان، ولا علىٰ جمهورهم قطعًا، وإنما قصده أنه شائع في جنس معين فيجب تجنب التشبه بهم.

بهذه الأوجه يظهر ضعف المعنىٰ المصلحي الذي ذهب إليه ابن عاشور، وأنه لا يمكن تعليق الحكم بمثل هذه العلة، وهو يقوي ما سبق التأكيد عليه من أن السعي إلىٰ تخلية الحكم المعلول من أي معنىٰ تعبدي لا يسوّغ قبول أي تأويل، بل لا بد من فحص هذا المعنىٰ فيكون صحيحًا في ذاته، وألا يعارضه ما هو أقوىٰ منه.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٩٣٢)، ومسلم (١١٢٩).

وأما مسألة الجلابيب فهي مختلفة تمامًا، وما كان ينبغي أن تورد في سياقٍ واحد.

فالنمص والتفليج والوصال بغض النظر عن تفاصيل أحكامها هي منهيات جاء التنصيص عليها قطعًا، ونحن نبحث في المصلحة المترتبة عليها، وأما الجلابيب فمجيئها في الآية لمعنىً الستر، فمقصود الآية هو أمر بالإدناء لأجل الستر، وليس لأجل الجلباب ذاته، فالجلباب نفسه لا يحمل معنىً في نفسه ولا جاء النص بالأمر به لذاته، وإنما المقصود الستر فيحصل بما يسمىٰ جلبابًا عند العرب أو بأي لباس يماثله عند الأمم الأخرىٰ.

(٣) إضافة المقاصد الجديدة:

من القضايا المهمة التي اعتنىٰ بها الباحثون المعاصرون، والتي يمكن أن ينظر إليها علىٰ أنها إضافة معاصرة في النظر والاستدلال، ما يتعلق بحكم الزيادة علىٰ المقاصد المقررة عند الأصوليين، فهل يمكن الزيادة عليها أو إعادة بنائها من جديد، أو هي كافية صالحة في كل حال؟

نجد هنا أن الباحثين المعاصرين قد اختلفوا إلىٰ اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: أهمية التجديد والإضافة علىٰ المقاصد، وعدم الاقتصار علىٰ التقسيم المقاصدي السابق، ولعل هذا هو ما عليه أكثر الباحثين المعاصرين[١].

وقد تباينت طرق الاتجاه الأول في هذا التجديد، فسلك بعضهم مسلك الزيادة بإضافة مقاصد جديدة مع الاحتفاظ بذات المقاصد السابقة، وسلك آخرون مسلك إعادة التقسيم وتقديم المقاصد بطرق جديدة[٢].

الاتجاه الثاني: الاقتصار علىٰ ما ذكره الأصوليون والتحفظ علىٰ الإضافات المعاصرة[٣].

---

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن (١١١)، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة لمحمد نجاة الله صديقي (٤٧)، إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة لعراك جبر شلال (٣٦١)، فقه المقاصد لجاسر عودة (١٨-٢٨)، نظرية دوران الأحكام الشرعية لجميلة تلوت (١٧١)، وانظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال عطية (٩٦-١٠٥).

(٢) انظر المقاصد العليا للشريعة الإسلامية لسعيد حليم (١٥١-١٥٢)، مصالح الإنسان لعبد النور بزا (١٩٨-٢١٦)، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر (٥٤٠-٥٤١).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة قبلة المجتهدين لمحمد عبدو، ضمن كتاب مقاصد الشريعة والاجتهاد (١١٦)، الخطاب المقاصدي المعاصر (١٢٥-١٢٨).

مستند الاتجاه الأول:

يمكن أن نلخص أبرز ما استند إليه هذا الاتجاه في أربعة أمور:

١. أن الحصر لا يدل عليه دليل من الكتاب والسنة، ولم يكن معروفًا عند المتقدمين، ولم يظهر إلا عند المتأخرين من الأصوليين، كما حصل فيه اضطراب في العدد والتسمية والترتيب، وما ذكروه من الاستقراء يمكن أن يعارض باستقراء آخر يضم مقاصد لا تقل أهمية عنها[١].

٢. أن المصالح والمفاسد والضرورات لا يمكن حصرها في عددٍ معين، وهي تتأثر بحسب الزمان والمكان، وهذا يعني عدم الوقوف عند ما قرره الأئمة الأوائل، فالمقاصد السابقة ليست مُوفية لكل الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان المعاصر في إقامة حياته، خصوصًا مع تعقد الحياة وتطور الأزمات[٢].

٣. أهمية الانتفاع من تجارب الأمة خلال أربعة عشر قرنًا، فيضاف مثل الحرية والعدالة، فالمقاصد السابقة غير كافية، ومثل هذه الإضافة تُمكّن الفكر الإسلامي من المساهمة في كثير من مرافق التنظيم التي غاب عنها، وبها يتبيّن شمول المصلحة التي قصدتها الشريعة فلا تقتصر علىٰ الجانب الفردي أو المادي أو الإقليمي ولا المصلحة الآنية[٣].

---

(١) انظر: المقاصد العليا للشريعة الإسلامية لسعيد حليم (١٤٥-١٤٨).

(٢) انظر: أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي لنمر أحمد السيد (٢٨٦-٢٨٧)، المقاصد العليا للشريعة الإسلامية لسعيد حليم (١٤٥-١٤٨)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة للنجار (٥١).

(٣) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (٩٨-١٠٢).

فالحل الأحسن والأفضل أن نقدم تعاليم الإسلام وتوجيهاته بما يحقق الأهداف الكثيرة التي تثيرها المتغيرات المعاصرة، كحظر الأسلحة المدمرة وتوفير متطلبات الحياة الكريمة وتحقيق الأمن والاستقرار وضبط التلوث البيئي، ونحو ذلك مما لا يندرج في هذه المقاصد، خصوصًا أنها تراعي الفرد ولم تفرد المصلحة الجماعية لتكون ضرورية[1].

٤. أن المقاصد لها هيبة ومكانة فلا ينبغي أن نحرم منها بعض المصالح الضرورية التي أعلىٰ الدين شأنها ولا تقل عن بعض الضرورات الخمس[2].

مستند الاتجاه الثاني:

ويمكن تلخيص هذه المستندات في خمسة أمور:

١. أن هذه المقاصد الخمسة كليات تشمل جزئيات كثيرة وما لم يذكر فهو داخل فيها أو فيما يخدمها من وسائل، فالحرية والعدل والمساواة والكرامة وسائر حقوق الإنسان هي مندرجة في الكليات الخمس[3].

ولهذا حدثت إضافات قديمة علىٰ المقاصد؛ فمنهم من أضاف العرض فأصبحت ستة، ومنهم من عبر بالنسب عن النسل، ومنهم من انتقد الحصر وأضاف العبادات الظاهرة والباطنة وحقوق المسلمين بعضهم علىٰ بعض كابن تيمية، ومنهم من قسم المصالح إلىٰ خمسة وجعل المصالح الضرورية قسمًا منها ولا تخرج البقية

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة لمحمد صديقي (٤٧)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (٥٢-٥٣).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٣٥٠)، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (٩٨-١٠٢).

(٣) انظر: المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية (١٨٤)، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر للخويطر (٥٣٥)، مصالح الإنسان لعبد النور بزا (٢١٨).

عن دائرة هذه المقاصد الخمسة[1].

٢. أن هذا الأمر مبني علىٰ استقراء محكم لجزئيات الشريعة خلصوا به إلىٰ هذا الحصر وقصدوا الوصول إلىٰ الكلي الذي لا كلي فوقه، والاجتهاد المبني علىٰ الاستقراء لا ينقض إلا باستقراء مثله أو أقوىٰ، وما ذكر مجرد إيرادات ومثارات لا تنهض دليلًا، فهذه المقاصد تتسم بالضبط والكلية دون غيرها، والاحتجاج بقابلية المسألة للاجتهاد لا يكفي حتىٰ يشفع بالأدلة القاطعة علىٰ مشروعية مثل هذه الزيادة[2].

٣. أن هـذه الإضـافـات الجديدة ليست مقاصد ضرورية حسب الضابط الأصولي لها، فاعتبار هذا المقصد ضروري أو حاجي ليس ذوقًا شخصيًّا أو استجابة عاطفية لواقع معين، ففقدان الحرية أو غياب العدالة أو المساواة أو هضم حقوق العباد لا يؤدي إلىٰ نهاية الحياة، وهذا بخلاف ما لو فقدت الضرورات الخمس[3]. كما أن كل ما ذُكر يمكن أن يندرج في مرتبتي الحاجيات والتحسينيات، فلا حاجة لمثل هذه الإضافة[4].

٤. أن الأصوليين لم يقم استقراؤهم علىٰ النظر في حاجة عصرهم، بل هو نظر في النصوص الشرعية، ولهذا قرَّروا أن هذه الضروريات متقررة في كل ملَّة، ولم يكن نظرهم في التراث الفقهي فقط، بل في نصوص الكتاب والسنة[5].

---

(١) انظر: مصالح الإنسان (١٨٦-١٩٦). وفي خلاف ابن تيمية للأصوليين وأنه لا يتعلق بحصر المقاصد من الناحية الشكلية وإنما من الناحية الجوهرية المقاصدية. انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (٢٥٤-٢٦٤).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة في السنة النبوية لأحمد الكبيسي (١٠٢-١٠٣)، مصالح الإنسان (١٩٧-١٩٨، ٢٠١)، الخطاب المقاصدي المعاصر (١٢٧).

(٣) انظر: مصالح الإنسان (١٩٧، ٢٠٠، ٢١٥).

(٤) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر (٥٣٥).

(٥) انظر: الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر (٥٣٤، ٥٣٧).

بينما يلحظ في الإضافات المقاصدية أنها لا توضح المسالك التي تعتمدها في هذه الإضافات، وإنما تتفق على مسلك الدافع الواقعي وإكراهاته، كما أنها لم تعمق النظر في آليات تنزيل المقاصد الكلية ومنهجية الاستفادة منها في الواقع وكيفية فهمها في ضوء الضوابط، وأما التغيير والإضافة والحصر عند الفقهاء فلم يكن دافعه الجانب الواقعي أو المستجدات بالقصد الأصلي، بل كان بنفسٍ تأصيلي للنصوص[1].

٥. أن هذا سيفتح المجال لوضع ما لا يحصر من المقاصد، وكل ناظر بحسب زاوية نظره[2].

وقد سلك فريق من المعاصرين إعادة التقسيم للمقاصد بذكر تصور جديد يختلف عن التصور الأصولي، وقد اجتهد عدد كبير من المعاصرين في تقديم تصوراتهم الجديدة[3].

ولعلنا نورد ثلاثة أمثلة منها باختصار:

المثال الأول: تقسيم المقاصد إلى أربعة مقاصد كبرى:

حفظ قيمة الحياة الإنسانية، ويندرج تحته: حفظ الدين، وحفظ إنسانية الإنسان.

وحفظ الذات الإنسانية، ويندرج تحته: حفظ النفس والعقل.

وحفظ المجتمع، ويندرج تحته: حفظ النسل والكيان الاجتماعي.

وحفظ المحيط المادي، ويندرج تحته: حفظ المال وحفظ البيئة[4].

---

(١) انظر: الخطاب المقاصدي المعاصر (١٢٦).

(٢) انظر: الخطاب المقاصدي المعاصر (١٢٧).

(٣) انظر في هذه التقسيمات: مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي لجاسر عودة (٣٥-٣٧)، الخطاب المقاصدي المعاصر (٩٥-١٢٥).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (٢٨٨-٢٩٠).

المثال الثاني: تقسيمها إلىٰ مقاصد تخص الفرد، وتضم: حفظ النفس، والعقل، والتدين، والعرض، والمال.

ومقاصد تخص الأسرة، وتضم: العلاقة بين الجنسين، وحفظ النسل، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ التدين في الأسرة، وتنظيم الجانب المؤسسي والمالي للأسرة.

ومقاصد تخص الأمة، وتضم: التنظيم المؤسسي وحفظ الأمن وإقامة العدل وحفظ الدين والأخلاق، والتعاون والتكافل، ونشر العلم وحفظ عقل الأمة، وعمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة.

ومقاصد تعمّ الإنسانية، وتضم: التعارف والتعاون، وتحقيق الخلافة في الأرض، وتحقيق السلام العام العادل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام[1].

المثال الثالث: تقسيم المقاصد إلىٰ ثلاث قيم أو مصالح أساسية، وهي: قيم النفع والضرر أو المصالح الحيوية وهي المنافع الأخلاقية.

قيم الحسن والقبح أو المصالح العقلية.

قيم الصلاح والفساد أو المصالح الروحية[2].

الموازنة بين الاتجاهين:

مما يعين علىٰ الموازنة هنا أن نمعن النظر في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: ثمرة هذه الإضافة أو التغيير:

فلا بد من أن نطرح سؤالًا مفصليًّا يؤثر في النظر إلىٰ هذا الخلاف، وهو ما ثمرة

---

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (١٤٢-١٧٢).

(٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث (١١٣-١١٤).

الإضافة أو التغيير للتقسيم المقاصدي السابق، فلا بد من أن نعرف حقيقة تأثير المقاصد السابقة علىٰ النظر في الأحكام حتىٰ ندرك المجال الذي ستحلُّ فيه هذه الإضافات الجديدة.

فالحال أن المقاصد السابقة ليست أدلة شرعية أو مناطات مؤثرة في الأحكام، وإنما قاعدة كلية مستقرأة لمعهود الشارع، فمن خلال استقراء نصوص كثيرة توصل العلماء إلىٰ أن حفظ النفس مثلًا من الكليات الضرورية المعتبرة في التشريع، لكن هذا لن يكون دليلًا علىٰ حكم، فلا يصح أن يقال عن حكمٍ معين إنه محرم أو مباح أو واجب بدليل حفظ النفس، وإنما تعتمد هذه الأحكام علىٰ الأدلة المفصلة، فهذا المقصد هو جنس بعيد لا يستقل ببناء الأحكام مع وجود مثل هذه الأدلة الأدق والمناطات الأقرب.

ويقال مثل ذلك في المراتب الثلاث، فالاستقراء أوصلنا إلىٰ تقديم الضروري علىٰ الحاجي، والحاجي علىٰ التحسيني، والأصلي علىٰ المكمل، وهكذا، لكن هذا كله لا ينظر إليه إلا بعد استقرار النظر المفصل الذي يعرف به وزن كل حكم.

ولهذا يقتصر الأثر الفقهي لهذه المقاصد في الترجيح بينها عند التعارض، وذلك حين تتزاحم الأحكام فيقدم الضروري علىٰ الحاجي، ويقدم حفظ الدين علىٰ حفظ النفس، وهكذا.

إذا استُحضِر هذا المعنىٰ جيدًا سَهُل النظر إلىٰ الإضافات الجديدة في المقاصد.

فهل المقصود بهذه الإضافة أن تتحول هذه المقاصد إلىٰ مثل ما ذكره الفقهاء في هذه المقاصد السابقة، فتكون مرجحة عند الاستدلال؟

إن كان الجواب بنعم، فلا شك في أن هذه الإضافات خاطئة وغير معتبرة، وأنها عاجزة أن تكون أداة ترجيح، فإذا أضفنا مثلًا مقصد الحرية أو المساواة أو الكرامة

أو غيرها، أو قسمنا المقاصد إلىٰ مقاصد للأسرة والفرد وللدولة، أو غير ذلك، فالسؤال هنا: ما أثر هذا التقسيم الجديد؟

هل سيقال مثلًا في حكمٍ فقهي سابق أو نازلة معاصرة: يقدم مقصد الحرية علىٰ مقصد الكرامة؟ أو تعارض مقصد الأسرة مع مقصد الدولة فيقدم أحدهما؟

الواقع أن هذه التقسيمات المقاصدية بعيدة جدًّا عن الوصول إلىٰ هذا المستوىٰ من التدقيق الفقهي، وهو أمر مغفولٌ عنه في هذه الإضافات، ومهملٌ تمامًا.

وإن كان المقصود هو أن تكون الإضافة من قبيل الخصائص والسمات التي تبرز ما هو مقرر شرعًا حتىٰ يكون واضحًا للناس، ويعطي تصورًا عن طبيعة التشريع، فيبدو أشبه بالفلسفة للتشريع.

فإذا كان الأمر بهذه الصورة فالأمر ميسور، فالإضافات مقبولة بهذا الاعتبار إن كان المقصد معتبرًا شرعًا، فسواء أضيفت مقاصد جديدة، أو أعيد رسم المقاصد من جديد، فالأمر هين لأنه أشبه برسم الخارطة التي توضح معالم كلية للتشريع من باب تيسير العلم وتسهيل الفهم وليست منطلقًا للأحكام، فيكون الخلاف بين هذه التقسيمات اختلاف في التعبير وإيصال المراد وليس خلافًا حقيقيًا.

ويمكن أن يكون من ثمار ذلك الاستفادة من قوة معنىٰ المقصد في تقوية هذا في النفس كما ذكر القائلون بالإضافة.

وبناء علىٰ هذا المعنىٰ، فيبقىٰ أن الإضافة علىٰ المقاصد الخمسة بمثل مقصد الحرية والكرامة ونحوها؛ لا يستقيم، لأنه غير منسجم معها، فهذه المقاصد تراعي أنواع ما يُحفظ، فيحفظ دين الإنسان ونفسه وعقله وعرضه وماله، فلا يصح أن يضاف مقصد الحرية لأنه غير مستقيم معها، فإما يضاف ما هو من جنسها، أو يعاد التقسيم بشكل آخر.

وإذا تقرر هذا فلا نرىٰ ثمّ حاجة إلىٰ إطالة البحث في هذه القضية في البحث المقاصدي المعاصر، فهو إغراقٌ في أمرٍ شكلي لا يؤثر في طبيعة النظر الفقهي، ولا يضيف للمادة المقاصدية شيئًا ذا أثر.

والتدقيق في ثمرة هذه الإضافات يعين النظر المقاصدي المعاصر علىٰ الاشتغال بما هو أنفع، فمن الملحوظات علىٰ البحث المقاصدي كثرة الدوران حول الكليات الخمس، مع أن فائدتها في التنزيل الفقهي علىٰ الأحكام محدودة، وهي تعتمد علىٰ الجمع والترتيب، ولا تضيف كثيرًا في مادة النظر الفقهي، لأنها معنىٰ مقاصدي من جنس بعيد، فبحث مقصد النفس في القرآن أو السنة أو في أقوال الصحابة أو التابعين وعند المذاهب الأربعة، أو ملاحظة أثره في العبادات أو المعاملات، أو دوره في حفظ الأمن والتنمية ونحو ذلك؛ هي في الحقيقة من قبيل الجمع والترتيب، فيبحث كل ما يتعلق بحفظ النفس في هذه الأبواب من دون أن يكون لهذا المقصد أثره الحقيقي، أو يلاحظ كيفية تفعيله في الاستدلال أو الترجيح.

الأمر الثاني: الحاجة المحركة للإضافة أو التغيير:

فيلحظ أن مدار البحث في هذه الإضافة هو الحاجة إلىٰ موضوعٍ معين بما يقتضي ضرورة إضافته مقصدًا في سُلَّم المقاصد، والواقع أن عدم إضافته لا يقلل من أهميته، فالاستناد إلىٰ إضافة أي مقاصد بدعوىٰ الحاجة إليها أو اختلاف العصر لا معنىٰ له، لأن إضافتها لن تغير شيئًا من حكم هذه المسألة وطبيعة النظر إليها، فإذا أضفت مثلًا مقصد العلاقات الدولية، أو مقصد الكرامة، فالبحث المتعلق بهذا الموضوع لن يتغير فيه شيء لمجرد أنه أضيف ضمن المقاصد.

ولهذا، فليس في مقاصد الفقهاء السابقين إقامة الصلاة، مع كونه الركن الثاني من أركان الإسلام، ولا الزكاة ولا الصيام ولا الحج، بل كلها داخلة في مقصد حفظ الدين، وليس هذا منقصًا من قدرها، لأن البحث ليس في أهميتها.

ومن الملاحظ هنا أن جملة كبيرة من هذه المقاصد الجديدة هي مدفوعة باجتهادات أصحابها في حاجة بعض الموضوعات إلىٰ التنصيص عليها، بينما هي عند الفقهاء أوعية صالحة للتنزيل مستندة للنظر في تفاصيل الشرع، فحفظ النفس معنىٰ صالح لكل زمان ومكان، وأما العلاقات الدولية أو الحفاظ علىٰ البيئة ونحو ذلك، فهو تنزيلٌ لحكم شرعي، حتىٰ لو رأىٰ أنه مقصد شرعي، فهو اجتهاد في واقع يرىٰ أن مثله مما تقصده الشريعة، لا أن الشريعة قصدت مثله ابتداء، والمفترض في المقاصد أن تكون هادية دالة في ذاتها، وليس أن تكون تابعة للاجتهادات.

ولهذا يكثر عند بعض المعاصرين نقد التأصيل الأصولي بأنه متأثر ببيئته وأعراف زمانه، وأننا بحاجة لأن نعيد المقاصد وفق حاجاتنا، ونحو هذا الكلام، وهو في الحقيقة لا يصلح أن يكون حجة لهم، بل هو أقرب إلىٰ النقد والإدانة، فتأصيل المقاصد وتحديدها يجب أن يكون منطلقًا من استقراء لفروع الشرع وكشف عن معهوده حتىٰ يتوصل إلىٰ كلياته التي جاء باعتبارها، لا أن يكون واقعًا تحت ضغط الحاجة المعاصرة.

النظر في الإضافة المقاصدية موضوعيًّا:

بعد تجلية حكم الإضافة في العموم، فلا يعني هذا قبول كل ما يسمىٰ مقصدًا، بل لا بد من أن يكون المقصد معتبرًا شرعًا، لأن التعبير بالمقصد يقرر أن هذا مقصد كلي جاء الشرع باعتباره.

ويمكن أن نقسم الإضافات المعاصرة إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المقاصد الملتبسة، وهي التي تتضمن معاني شرعية مع باطل ملتبس بها، ومن أمثلتها: المساواة والحرية والإنسانية.

فلا يصح في مثلها أن تكون مقاصد نظرًا لأنها تتضمن معاني باطلة، فلا يصح أن يقال للناس هذه من مقاصد الدين مع تضمنها معاني تخالف مقاصد الشريعة، وهي معانٍ شائعة فيها وليست عرضية أو بعيدة عن الفهم، فهذه المعاني يجب أن تدرس بكافة تفاصيلها ويبيّن ما فيها من أحكام وآداب الشرع، حتىٰ تكون أشبه بالنظريات الفقهية المعاصرة.

لكن إن قدمت هذه المقاصد الملتبسة برؤية شرعية واضحة، وأُبرزت معالمها بما لا يخالف الشرع، وميزت عن معانيها الملتبسة ورؤي بعد ذلك أن تدخل ضمن المقاصد؛ فهذا أمر محتمل، ويبقىٰ الخلاف بعد ذلك في التسمية وإطلاق المصطلحات.

النوع الثاني: المقاصد السائلة، وهي التي لا تتضمن معاني محررة، كالنهضة والتنمية والحضارة والتقدم والانفتاح.

فلا يصح أن يطلق علىٰ مثل هذه المعاني أنها مقاصد للشرع، فهي أقرب للوعاء الذي يتضمن معلومات ومفاهيم وأفكارًا فيبحث ذلك كله وفق الشريعة، لا أن يكون بذاته مقصدًا للشرع.

وقد أحسن ابن عاشور حين وضع أربعة ضوابط لما يكون مقصدًا للشريعة، وهي:

١. **الثبوت،** بأن تكون تلك المعاني مجزومًا بتحققها أو مظنونًا ظنًا قريبًا من الجزم.

٢. **والظهور،** بأن لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنىٰ، ولا يلتبس علىٰ معظمهم بمشابهة.

٣. **والانضباط**، بأن يكون للمعنىٰ حدٌّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

٤. **والاطراد**، بأن لا يكون المعنىٰ مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار(١).

ولم يتحقق في هذه المقاصد السائلة أي شرط من هذه الشروط الأربعة.

النوع الثالث: المقاصد الصحيحة، وهي التي لها أصل شرعي وتقيّد كغيرها مثل الكرامة وعمارة الأرض، فهي معانٍ وردت في الكتاب والسنة، ويمكن تحريرها بما يجلي مقصدية الشرع منها.

لا يبدو إذن أن في هذا التجديد المقاصدي المعاصر إضافة علىٰ قواعد النظر في هذا السياق، وأن غاية البحث فيه هو إعادة تقسيم وترتيب لما يُرىٰ أنه أفضل في عرض أحكام الإسلام، أو التأكيد علىٰ بعض الأحكام الشرعية المهمة، أو التنصيص علىٰ مقصدية بعض المفاهيم الشائعة في عصرنا، وكل هذا لا يتحقق به إضافة في النظر والاستدلال، اللهم إلا أن يقوم عليه استقراء تام يستخلص منه نتائج فقهية محررة تخدم النظر الفقهي في الأحكام، وهو أمر لا يبدو أنه متحقق، وطبيعة هذه الإضافات لا تساعد عليه.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٥٢-٢٥٣).

(٤) القياس الواسع:

من الإضافات المؤثرة في النظر المقاصدي المعاصر توسيع القياس الأصولي، ومن أشهر من دعا لها من المعاصرين د.حسن الترابي، يقول منتقدًا القياس الأصولي: (القياس يقتصر علىٰ قياس حادثةٍ محدودة علىٰ سابقةٍ محدودة معينة ثبت فيها حكمٌ بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلىٰ الحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالًا للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يُجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق واقتبسها الفقهاء بالضبط في الأحكام التي اقتضاه حرصهم علىٰ الاستقرار والأمن خشية الاضطراب والاختلاف، في عهودٍ كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان، ولربما يجدينا أيضًا أن نتسِع في القياس علىٰ الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين، أو مصلحة ثم نتوخىٰ ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة)[١].

والواقع أن الترابي لم يفصل طبيعة هذا الاجتهاد وكيف يوظف في واقعنا المعاصر.

فهذا القياس الواسع المبني علىٰ المصالح إن كان المقصود به قياس مصلحة علىٰ مصلحة، كقياس العلة علىٰ العلة؛ فهذا سائغ في النظر الأصولي، وشائع في الاستعمال الفقهي، ولا غبار عليه، فلا يكون ثمّ إضافة جديدة معاصرة متعلقة بهذا القياس، وإنما تفعيل أو توظيف له، ولا حاجة لإحداث تعارض بين هذا القياس وقياس العلة، فكلاهما طريقة صحيحة في الاستدلال.

---

(١) قضايا التجديد (٢٠٥-٢٠٦).

لكن يشكل علىٰ هذا أن الترابي يتحدث عن قضايا معاصرة، ومن المعلوم أن أصل الإباحة واسع جدًّا فيشمل ما لا يحصر من القضايا المعاصرة، فما الحاجة إلىٰ هذا القياس؟ ويزيد الإشكال تشبيه ذلك بطريقة اجتهاد عمر بن الخطاب، وهذا يعني أن هذا القياس سيأتي في مقابل نصوص.

كما أن الدعوة إلىٰ هذا القياس تأتي ضمن تجديد النظر الأصولي، ونقد واقع الاجتهاد الفقهي المعاصر، بما يقتضي أن حركته لن تكون في المجال المتفق عليه وهو الإباحة، وإنما في مجال آخر.

وهذه الطريقة في التجديد تقوم علىٰ دعوىٰ أساسية مركزية، وهي أن قواعد الأصول كلها ليست هي أصول الشرع ذاته، بل هي محلُّ اجتهاد في تحقيق النص علىٰ الواقع وهو يتأثر بالبيئة التي نشأ فيها، وفي عصرنا متغيرات كبيرة فلا يمكن أن نتعامل معها بنفس المنطق الأصولي[1].

ولمناقشة هذه الدعوىٰ المعاصرة لنا مساران:

المسار الأولىٰ: فحص دعوىٰ أن هذه القواعد هي قواعد اجتهادية متأثرة بواقع متغير، وما تبع ذلك من نقد للقياس عند الأصوليين، ولن أتعرض لهذا المسار هنا بشيء، فهو خارج عن مقصدنا هنا[2].

المسار الثاني: فحص صحة هذه الاجتهادات المعاصرة.

فبغض النظر عن الموقف من قواعد الأصول المتقدمة، فسواءً سلَّم بها الشخص أو أساء النظر إليها أو وقف موقفًا مترددًا؛ فكل هذا يجب ألا يكون دافعًا لقبول أي اجتهاد معاصر بدعوىٰ اعتباره بديلًا.

---

(١) انظر: قضايا التجديد (٢٣٧-٢٤٢).

(٢) انظر في مناقشة هذه الدعوى: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، وفي مبحث القياس انظر: (٢/ ٦٦٣-٦٨٠)، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي (٢٨٣-٣٠٨).

ومن اللافت في الدعوات المعاصرة أنها تطيل الكلام في بيان ما تراه نقدًا أو قصورًا في طريقة المتقدمين، وكل هذا لا يفيدهم كثيرًا في إثبات صحة الإضافة أو الاجتهاد الذي يريدون اعتباره، بل إن التهاون في قبول مثل هذه الدعوات بدعوىٰ وجود قصور عند المتقدمين هو موقف نفسي يجب أن يتفطن المسلم المعاصر من وقوعه تحت غلوائه.

وحين نحاكم هذه الدعوىٰ نجد أنها دعوىٰ مرسلة لا تحدد أي معايير حاكمة، فالترابي ينتقد القياس القديم ويدعو إلىٰ القياس الفطري الحر، وإذا أردنا أن نبحث عن طبيعة هذا القياس الفطري الحر، فإننا نجده يقول: (أما القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة فهو درجة أرقىٰ في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلىٰ جملة الواقع تتنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة وترتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلىٰ تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ملتزمين بتلك المقاصد أن نوسع صور التدين أضعافًا مضاعفة)[1].

فالقياس الحر هو في أخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلىٰ جملة الواقع ثم استنباط مصالح عامة وترتيب علاقات!

فهي معانٍ شعورية مرسلة لا تحمل أي انضباط منهجي ولا معايير واضحة، ويمكن من خلالها تغيير كافة الثوابت الشرعية التي يقرّ بها صاحب هذه الدعوىٰ، وإذا أردنا أن نضبط هذه العبارات، فإننا سنردها في النهاية إلىٰ ما كان عليه الفقهاء من قيود، فلا يكون ثمّ إضافة حقيقية ولا تجديد منشود.

وهذا أبرز فرق منهجي بين طرائق المعاصرين وطريقة المتقدمين، فالمتقدمون يصوغون قواعدهم بناءً علىٰ تصورٍ تفصيلي للأحكام، ونظرٍ دقيق فيما يناسبها

---

(١) قضايا التجديد (٢٠٧).

ويعارضها، وأما صياغة بعض المعاصرين للقواعد فهي مبنية علىٰ ملاحظة اجتهادات معينة يريد تقريرها، فهو يصوغ القواعد لأجل بعض الآراء المعاصرة، ولهذا لا يدقق في حقيقتها وطردها.

ثم إن قاعدة القياس، سواء في قياس العلة أو المصلحة، تقوم علىٰ إلحاق الصورة المنصوص عليها بما يشابهها من الصور الجديدة، إما لأنه يتفق معها في نفس الوصف المنضبط، أو لأنه يوافقها في ذات المصلحة المعتبرة التي علقت الشريعة الحكم بها، فالقياس نظرٌ عقلي يُلحق الشيء بمثله، بحيث يعرف أن من أراد الحكم الأول فهو مريد غالبًا للحكم الثاني الملحق به، لأن الوصف المؤثر في الأول متحقق في الثاني.

فالقياس معنىٰ عقلي يتقصد البحث عن مراد الشرع فيلحق الشيء بما يشابهه في الوصف المؤثر، فإن غاب هذا المعنىٰ وضعفت ملاحظة هذا المقصود، فإن المسلم يتيه فيتحول باحثًا عن أي مقصدٍ يراه مناسبًا وأي مصلحة يراها صالحة فيلحق بها ما يشاء، فهو يختار ما يشاء من نصوص أو مصالح ويلحق بها ما يراه مشابهًا لها، وهذا نظر لا معنىٰ له ما لم ينطلق من قاعدة صحيحة في النظر، وإلا أصبح إلحاقًا بلا معنىٰ.

ثم لنا أن نتساءل عن الحد الذي سيقف عنده هذا القياس الحر، أو المحكمات الشرعية التي نأمن أنه لن يتجاوزها، فإذا أخذنا بآراء صاحب هذا القياس نفسه وجدناه مثلًا يقرر جواز نكاح المسلمة من كفار أهل الكتاب.

وهو قول في غاية النكارة، ومصادمة صريحة لنصوص القرآن، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة:٢٢١]. و ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة:١٠]. وانظر في تعبير ابن العربي الكاشف عن شدة نكارة مثل هذا القول، يقول: (فإنا لا نحكم بصحة إيلاء الكافر، لأن زوجته لا تخلو من أن تكون مسلمة،

وذلك محال لا يتصور وجودًا، ولا تقع فيه فتوىٰ، وإن كانت زوجة كافرة فما لنا ولهم)[1].

فهو لا يتصور وجوده بتاتًا، فكيف بأن يقال بجوازه شرعًا!

ولشدة بشاعته يأخذه إلكيا الهرَّاسي مثالًا للتشنيع في الإلزام، فيقول: (ولكن يلزمه عليه أنه يجوز للزاني أن يتزوج بالمشركة، ويجوز للزانية أن تتزوج نفسها من مشرك. وهذا في غاية البعد، وخروج عن الإسلام بالكلية بما قال هؤلاء إن الآية منسوخة في المشركة خاصة دون الزانية)[2].

فما الذي سوَّغ تغيير هذا الحكم القطعي ومنعَ غيره من الأحكام القطعية؟

فلو جاء أحد وأراد أن يغير كافة الأحكام القطعية، فيجيز الزنا أو الخمر أو الربا، فلن يكون عسيرًا عليه أن يستدل علىٰ ذلك بطريقة القياس الحر، فيأتي بجملة من أحكام الدين، ويستخلص منها مصلحة كلية.

وهذا الأمر ليس محض خيال أو طردًا حجاجيًا، بل فعله المعاصرون كثيرًا، وبناءً عليه دعا بعض المعاصرين إلىٰ أن تكون حاجات عصرنا هي مصالح كلية تحاكم بقية الأحكام إليها!

فإشكالية هذه الطرق المعاصرة أنها باطلة في نفسها، وذلك لأمرين:

١. أنها لا تقوم علىٰ مسلك صحيح في النظر.

٢. سهولة توظيفها لتجاوز قطعيات الشريعة كلها، وما يترتب عليها من تجاوز للقطعيات هو من اللوازم الباطلة التي تثبت بطلان هذه المسالك.

---

(١) القبس (٣/ ١٠٧).

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٢٩٧).

(٥) دوران الأحكام على المقاصد:

من المعاني الذائعة في عصرنا القول بإناطة الأحكام بمقاصدها، بأن يدور الحكم مع مقصده وجودًا وعدمًا. ونعتبر مثل هذه الطريقة إضافة جديدة في البحث المقاصدي لأنها ليست معروفة في البحث الفقهي والأصولي السابق، ومع كثرة الحديث عن هذا المعنىٰ، إلا أن من قدَّم هذا المعنىٰ في قالب مفصل وصياغة بيّنة قليل فيما أعلم، فمما وقفت عليه دراستين فقهيتين، سنعرض لكل واحدة منها، وإضافتها لبناء الفروع علىٰ المقاصد من جهة إناطة الحكم بمقصده وجودًا وعدمًا، ثم نلحق بهما دراسة أخرىٰ من خارج السياق الفقهي.

الدراسة الأولىٰ: (فقه المقاصد، إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها):

وهو كتاب للدكتور جاسر عودة، يقرر فيه أن: (اعتبار المقصد من وراء الأمر الشرعي، أي ما قصده الشارع بالنص، وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص عملٌ اجتهادي ظني، ولكن له أصولًا مما أقره رسول الله ﷺ من فهم وفعل الصحابة)[(١)].

أكد في مستهله أن مجال: (هذا البحث هو المتغيرات لا الثوابت، فالثوابت من النصوص من قرآن وسنة لا نزاع ولا اجتهاد في حجيتها وإلزامها لكل مسلم، وإنما البحث والاجتهاد هو في مقاصد هذه النصوص وفي تحقيقها في الواقع)[(٢)].

وساق أمثلة عدة علىٰ قضايا أناط فيها عمر بن الخطاب الأحكام بمقاصدها[(٣)]، وذكر أن لها شواهد أخرىٰ كثيرة: (مثل تحقيق مقصد العدل بمنع الاحتكار عن طريق رفع التسعير، وتضمين الصنّاع والمؤتمنين، وعول الفرائض، وتحقيق مقصد

---

(١) فقه المقاصد (٥).

(٢) المصدر السابق (٨).

(٣) المصدر السابق (٣٤-٤٣).

السماحة ورفع الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة ودرء حد الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تفقه، وتحقيق مقصد الردع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصد إعفاف المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات)[1].

وقد ذكر أن الإعمال المقاصدي كان حاضرًا في الفقه تحت أسماء مختلفة، وكان لها أثر في التعليل والترجيح بين العلل في القياس، ودفع التعارض بين النصوص، وتغير الفتوىٰ، ومنع التحيل[2].

غير أن المؤلف انتقد هذا الحضور المقاصدي عند الفقهاء بسبب غياب الاطراد وأنها ليست حاكمة علىٰ الجزئيات جميعًا، فيقول: (إلا أنها افتقدت عنصرًا منهجيًّا أساسيًّا وهو عنصر الاطراد في التطبيق، وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة علىٰ جميع جزئيات الفقه، بل علىٰ فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضًا، فلم يحدث تاريخيًّا أن قُدِّمت النصوص الشرعية كأصول ثابتة تُفسَّر علىٰ ضوئها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث وتتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية)[3].

ثم ذكر استثناءً من هذا ما قام به أبو المعالي الجويني في كتابه الغياثي من افتراض غياب حملة الشريعة، ثم بنىٰ أحكام الشريعة من أبوابها المختلفة علىٰ أصول قطعية، ترجع إليها كافة التفاريع.

ثم قال: (ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمكن أن يستقىٰ منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد تقوم علىٰ استقراء كل ما هو متاح من النصوص

(١) المصدر السابق (٤٤).
(٢) المصدر السابق (٤٧-٥١).
(٣) المصدر السابق (٥٢).

والآراء والمذاهب استقراء شاملًا، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة علىٰ عملية الاجتهاد ببعديها الحديثي والفقهي الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها وبالطبع لا تتناقض معها)[1].

يصل المؤلف بعد ذلك إلىٰ هدف الكتاب الأساسي وهو: (الإسهام في هذا التجديد المعاصر عن طريق إعمالها في حل تعارض النصوص وتفسيرها، ويقترح القاعدة التالية: تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجودًا وعدمًا كما تدور مع عللها وجودًا وعدمًا)[2].

طرح لأجل ذلك سؤالين:

الأول: هل يصلح المقصد وصفًا يتعلق به الحكم كالعلة؟

الثاني: كيف يُفرَّق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستنبطة، وبين الأحكام التي قصد بها التسليم والتعبد المحض[3]؟

ويرىٰ المؤلف أن المقصد يختلف عن الحكمة؛ لأن الحكمة مصلحة تبعية، بخلاف المقصد الذي هو المقصود من الحكم، أي لولاها لما شرع الحكم أصلًا[4].

ويؤكد المؤلف أن التعليل بالمقاصد ليس مطروحًا بحالٍ من الأحوال كبديلٍ عن التعليل بالعلة المنضبطة، وإنما هو إضافة وترسيخ لمفهومها: (فإنَّ الشارع الحكيم قد أناط كثيرًا من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالىٰ عدم ظهور المقاصد أحيانًا وصعوبة القياس عليها في حق كثيرٍ من المكلَّفين، ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان ومكانة العقل في منهجه التشريعي،

(١) المصدر السابق (٥٣).

(٢) المصدر السابق (٥٤).

(٣) المصدر السابق (٥٥).

(٤) المصدر السابق (٦١).

تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب علىٰ الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم بالأساس)[1].

وفي هذا السياق شرح المؤلف حال الأحكام التعبدية التي تقوم علىٰ التسليم المحض، وأن هذه الأحكام لا يجوز تبديلها بالرأي، ويبقىٰ الإشكال في كثيرٍ من الأحكام التي لا نستطيع القطع فيما إذا كان الأصل فيه الاتباع أو التعليل، فالأصل هو الدوران مع العلل والمقاصد في باب المعاملات، إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه الأفهام أو عقل معناه ثم دلت النصوص علىٰ أنه ليس للعباد حق إسقاطه، فإذا غلب علىٰ ظنِّ الفقيه أن حُكماً قد شُرع من أجل قصدٍ معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فلا يحل إلا أن يدير الحكم مع مقصده[2].

ثم عقد المؤلف بعد فصلين لتفعيل هذا الدوران المقصدي في مجالين:

المجال الأول: في جعل هذا الدوران بديلًا عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة، فذكر مناهج العلماء في دفع ما يوهم التعارض بين النصوص، واختلاف مسالكهم في ذلك، ثم عرض لكيفية إعمال النصوص الصحيحة المتعارضة باعتبار المقاصد، فساق عدة أمثلة وجمع بينها استنادًا إلىٰ النظر المقصدي، وهذا الجمع يرجع إلىٰ ثلاثة مسالك، هي: التنوع في صيغ العبادة بقصد التيسير، ومراعاة العرف الذي يحقق المقصد، واختلاف الحكم بمراعاة حال المكلف[3].

ثم ذكر أنه لا بد من اللجوء إلىٰ الترجيح في حالتين: أن يكون التعارض في نفس الأمر، أو أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله، وساق لكل حالة عدة أمثلة[4].

---

(١) المصدر السابق (٦٤).
(٢) المصدر السابق (٦٧-٧٢).
(٣) المصدر السابق (٩٤-١٠٩).
(٤) المصدر السابق (١١٠-١١٧).

المجال الثاني: اتخاذ دوران الأحكام مع المقاصد بديلًا عن النسخ بالرأي المجرد، قرر فيه أنه ليس هناك دليل قطعي علىٰ أن نصوص القرآن تدل علىٰ النسخ بمعنىٰ إبطال آيات أحكام بعينها نظرًا للاختلاف في دلالة النصوص الواردة في هذا المعنىٰ، ولو سلم أن الآية تدل علىٰ النسخ فإنها لا تدل بذاتها علىٰ وقوع النسخ فعليًّا في موضع بعينه دون دليل خاص[1].

ولأنه لا بد من وجود التناقض لثبوت النسخ، فيرىٰ أن التناقض ليس موجودًا في أكثر دعاوىٰ النسخ لآيات القرآن أو أحكام السنة، ثم ساق لذلك أمثلة من القرآن والسنة[2].

ثم وصل إلىٰ الجزئية المتعلقة ببحثنا، وهي دفع التعارض بين النصوص بإعمال المصالح بدلًا من القول بالنسخ، وأن هذا يحمل علىٰ مقصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية أو مقصد تحقيق التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام، أو الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير، أو الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة[3].

ثم ختم بثلاث مسائل تطبيقية.

مناقشة دعوىٰ دوران الأحكام علىٰ مقاصدها:

ليس المقصد هنا تقويم الكتاب بذكر جوانبه المميزة أو نقد تفاصيل مسائله، إنما أريد التركيز علىٰ الإضافة المقاصدية التي تعنينا هنا، وهي دوران الأحكام علىٰ مقاصدها، وهي الفكرة الأساسية للكتاب. وأبرز ما يسجل هنا علىٰ هذه الدعوىٰ ملحوظتان أساسيتان:

---

(١) المصدر السابق (١٢٨).
(٢) المصدر السابق (١٣٠-١٣٧).
(٣) المصدر السابق (١٥٤-١٧٢).

الملحوظة الأولىٰ: أن الكتاب لم يوضح المراد بالمقاصد التي تناط بها الأحكام، هل هي معنىٰ النص ومفهومه، أم المقاصد الأخرىٰ المستقرأة من بقية النصوص، سواء أكانت عامة أم جزئية، فالكتاب يراوح بين معنىٰ مقصد الخطاب، ومعنىٰ مقاصد الأحكام عمومًا، والتمييز بينهما ضروري لمعرفة كيفية إناطة الحكم، فحين يكون المقصود إناطة الحكم بمقصود النص نفسه، فهو تقرير للمسلك الفقهي المعتاد، وهو النظر في معاني النص ومقاصدها وعدم الاقتصار علىٰ مجرد الألفاظ، وأما إن كان المراد توسيع الأمر إلىٰ إناطة الحكم بالمقاصد الكلية أو الجزئية، فهو سياق آخر، والظاهر أن المؤلف يريدهما جميعًا.

الملحوظة الثانية: أن الكتاب لم يكشف كيفية دوران الأحكام كلها علىٰ مقاصدها، فمع أنها هي الفكرة الأساسية للكتاب، فلم أجد فيها بيانًا لهذا الدوران كيف يكون، وإنما عرض المؤلف لجملة من القضايا رأىٰ أن الأحكام دارت فيها مع مقاصدها، فعرض لقضايا عند عمر بن الخطاب، وعرض لإمكان العمل بالمقاصد في دفع التعارض بين النصوص، وفي دفع دعاوىٰ النسخ، وهذا يعني إمكان بناء بعض الأحكام أو كثير منها علىٰ مقاصدها، وهذه نتيجة لا ينبغي أن يجادل فيها أحد، إنما محل الشك والتردد في دوران الأحكام كلها علىٰ مقاصدها، أو جعل المقاصد أساسًا تدور حولها كل الأحكام.

وحتىٰ يتضح المراد أكثر، لنأتي بنقد المؤلف لطريقة الفقهاء في التعامل مع المقاصد، حيث قال: (افتقدت عنصرًا منهجيًّا أساسيًّا وهو عنصر الاطراد في التطبيق، وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة علىٰ جميع جزئيات الفقه، بل علىٰ فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضًا، فلم يحدث تاريخيًّا أن قدمت النصوص الشرعية كأصول ثابتة تفسر علىٰ ضوئها جميع نصوص الأدلة

التفصيلية من آيات وأحاديث وتتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية)[1].

فمع أن هذا الأمر في تقدير المؤلف هو عنصر أساسي قد قصر الفقهاء في تجليته، فإننا لا نجد أن المؤلف قد وضع أي تصور كافٍ يوضح كيفية تحقق هذا المنهج وفق هذا الاطراد المراد؟ وكيف تكون هذه المقاصد مُفسِّرة لجميع الأدلة الجزئية ويتفرع عنها كافة أحكام الفقه التفصيلية؟

مع أننا نرىٰ أن الفقهاء يلاحظون أثر الكليات والمقاصد والأصول في نظرهم في الفروع، وهذا يتجلىٰ في أمور:

الأول: تقديم القطعي علىٰ الظني، لأنه أقوىٰ حجة منه، فإذا تعارض قطعي وظني ولم يمكن الجمع بينهما، فإن ما كان أقوىٰ دلالة أو ثبوتًا يقدم علىٰ ما دونه.

الثاني: أنهم قد يقدمون الأصول أو القياس أو عمل أهل المدينة علىٰ ما يخالفه من الحديث الصحيح المروي بطريق الآحاد؛ لأنهم يرونه أقوىٰ، علىٰ اختلاف معروفٍ بين المذاهب في ذلك.

الثالث: كما يُحكِّمون الأصول القطعية كرفع الحرج ودفع الضرر والحاجة علىٰ ما يخالف ذلك، فيرون مخالفة هذه الأصول دليلًا لعدم اعتبار هذه الأقوال المخالفة.

فهذا كله شائع مشهور، مع نظرٍ مفصّل في كل واحدةٍ منها، ومع ذلك فالمؤلف لا يقصد هذا المعنىٰ، لأنه يرىٰ أن الفقهاء قد أهملوا الاطراد في المقاصد، فما المعنىٰ المراد إذن؟

---

(١) انظر: المصدر السابق (٥٢). وقد أشار المؤلف إلى بعض المعاصرين الذين دعوا إلى مثل هذا المعنى كطه العلواني، وحسن جابر، وحسن الترابي. انظر: فقه المقاصد (٥٤). وانظر: قضايا التجديد، حسن الترابي (٢٠٧)، مقاصد الشريعة للعلواني (١٢٤-١٢٥).

إن الجواب عن هذا السؤال هو الكاشف عن كيفية دوران الأحكام علىٰ مقاصدها، فالمسلك الفقهي كما سبق عرضه علىٰ تفاوت الفقهاء في إعماله، يعتمد المقاصد، ويؤسس لها، لكن لا يمكن أن يعتمد هذا النظر الكلي الذي يفسر كافة الجزئيات، وترد إليه كافة الفروع.

والسبب في هذا يرجع إلىٰ طبيعة العلاقة بين الجزئي والكلي، ويمكن أن نختصره في ثلاثة أسباب:

السبب الأول: أن الجزئي هو الذي يُفسِّر هذا الكلي، وهو الذي يضبط حدوده، فكيف تنقلب هذه الصورة فتتحول هذه الكليات إلىٰ حاكمة علىٰ الجزئيات مع أنها إنما قامت علىٰ هذه الجزئيات نفسها.

فإذا قلنا مثلًا: إن من مقاصد الشريعة المساواة، فإن مفهوم هذا المقصد قد قام علىٰ مفصل الأحكام الفقهية التي راعىٰ فيها الشارع هذا المقصد، والأحكام التي ترك فيها إعماله، ثم يستخلص منها مفهوم هذا المقصد وحدوده، فإذا عاد بعد ذلك ليحكم علىٰ الجزئيات نفسها فقد هدم نفسه بنفسه، اللهم إلا أن يقال إنه يحكم علىٰ الصور التي لم يرد فيها نص، فهذا إعمال صحيح وهو المسلك الشائع عند الفقهاء، فهو مندرج في القواعد العامة المعتبرة في الشريعة كالمصلحة المرسلة والقياس والاستصحاب وغيرها.

ولهذا، فالنظر الفقهي قائم علىٰ إعمال الكلي مع مراعاة الجزئي، وإعمال الجزئي مراعيًا كليَّه: (وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كُليِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليِّ معرضًا عن جزئيّه).

السبب الثاني: أن الجزئي أقوىٰ دلالة من الكلي في محل النزاع، فهو في محل مخصوص، بخلاف الكلي الذي يمكن أن يخصص أو يقيد، فالجزئي حينئذٍ هو

المقدم، كما يمكن أن يحمل الجزئي علىٰ كلي آخر فلا يقع تناقض بينهما لإمكان الجمع بين النصوص جميعًا، إلا أن يقع تناقض تام لا يمكن حمل الجزئي علىٰ أي معنىٰ إلا وهو مخالف للكلي، وهذا نادر.

فإذا جئنا مثلًا لمقصد المواساة في الزكاة، وهو مقصد قطعي في الزكاة، واختلفنا في وجوب الزكاة في الأموال التي يستعملها الشخص في غير التجارة كالبيوت والسيارات والملابس ونحوها؛ فإنه لا يمكن أن يُحكَّم هذا المقصد في هذا الجزئي؛ لأن دلالة النص الجزئي علىٰ نفي الزكاة في هذه الأموال أقوىٰ من التمسك بالمقصد الكلي، والقول بنفي الزكاة لن يضر بمقصد المواساة ولن يضعف أثره.

فمن هذين السببين يدرك أن هذا الدوران لا يمكن أن يكون أساسًا للأحكام[1].

وإذا أردنا أن نطبقها علىٰ التجديد المعاصر، فقلنا إن الحرية من مقاصد الشريعة، فكيف يمكن أن نضع هذا المقصد ليكون حاكمًا علىٰ الفروع الفقهية كافة؟

من السهل أن يؤصَّل للمقصد، ويستدل له، ويجمع النصوص والشواهد المؤكدة له، وبعد هذا التأصيل كله إذا جاء حكم فرعي يقرر ما يخالف الحرية كيف سيكون الحال معه؟

وقل مثله في بقية المقاصد، فلا يمكن أن تكون قاضية علىٰ الجزئيات، لأن الجزئيات هي المؤسسة لها.

السبب الثالث: أن حقيقة هذا النظر الكلي الحاكم لا يمكن أن ينفصل عن تفاصيله الجزئية، فهو يتصور الجزئيات ثم يضعها في كليات حتىٰ يؤصل لهذه الجزئيات.

---

(١) في تأصيل علاقة الجزئيات بالكليات، انظر: الموافقات (١/ ٤٩٨)، (٢/ ٩٦-١٠٠)، (٢/ ٤٤٠)، (٣/ ١٧٣-١٨٣)، (٤/ ٨-١٧).

فمثلًا: إذا جاء إلىٰ حد الردة، فرأىٰ أن هذا مخالف للشرع أو لحقوق الإنسان، فإنه يقرر بناءً علىٰ ذلك أصل الحريات، ويبحث عن مظانها، ثم ينزل بعد ذلك لنفي الحكم، فحقيقة الأمر أنه قد استقرَّ عنده الحكم الجزئي قبل استقرار التصور الكلي.

وإذا جاء إلىٰ مسألة جهاد الطلب، واستقر لديه أن الجهاد في الإسلام لا يكون لأجل إقامة نظام الإسلام، فإنه يأتي فيقرر الأصول التي تؤدي لهذه النتيجة الجزئية.

فحقيقة هذه المقاصد الحاكمة أنها جاءت لتدعم الرأي الجزئي، لكن بدلًا من أن تأتي في سياق التقرير للدليل الجزئي، جيء بها أصلًا كليًّا ليوهم الأمر أنه من باب الكليات والمقاصد العليا للإسلام!

ولهذا، فما يصاغ من قواعد كلية وأصول عامة لتحاكم إليها الجزئيات، هي في الحقيقة استدلالات جزئية في قضايا تفصيلية، ثم قدمت بعد ذلك في سياق مقاصدي وكلي، فهو تغيير في عرض الدليل في جانبٍ شكلي.

فحقيقة الأمر أن ما انتقد به المؤلف مسلك الفقهاء هو كاشف عن عمق بصرهم بالأحكام والمقاصد جميعًا، فهذه الطريقة المتوهمة مبنية علىٰ أساس خاطئ، فهي غير صالحة للإعمال الفقهي، كما أنها غالبًا - إن لم يكن دائمًا - ستؤول إلىٰ مخالفة للأحكام القطعية وغلط في فهم المقاصد الشرعية، فهي مسلك ذرائعي لهذا الغلط، لأنه قد بني علىٰ أساس غير صحيح، فهو يرفع علىٰ الأحكام أمرًا موهومًا يحسبه مقصدًا كليًّا، فلن يسلم من الغلط في تجاوز الحكم الفقهي، وفي الاعتبار المقاصدي نفسه.

ونضرب مثلًا بالمؤلف نفسه، فهو قد وضع ثلاثة أمثلة تطبيقية في آخر الكتاب، لا تعدو أن تكون اختيارات جزئية في عددٍ من المسائل، استدل لها بالمقصد، فالبحث يجب أن يكون في صحة هذا الاستدلال وسلامته، وليس أننا أمام تأصيل الكلي تُحكَّم إليه الجزئيات.

ولهذا جاء المؤلف بمسألة معاصرة، وهي بقاء المسلمة تحت زوجها الكافر ولو مع المعاشرة الكاملة، فيرىٰ المؤلف أن هذا سائغ، ويقرر رأيه بالدليل فيقول: (إذا اعتبرنا أسباب نزول آية الممتحنة بعد صلح الحديبية، وجدنا أن المقصد من عدم رد المؤمنات إلىٰ أزواجهن هو حماية دين المسلمات وتجنيبهنَّ أن يُكرهنَ علىٰ الردة أو يضررن بسبب إسلامهن، وإذا كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن السبب هو الذي يمكننا من فهم مدلولات اللفظ وعمومه من خصوصه، وعليه؛ فإذا أوذيت المسلمة الجديدة وأضرَّ زوجها بها فلا بد من دعمها في التفريق بينهما، أما إذا كان الرجل ذا خلق فالحال يختلف، ولو نظرنا إلىٰ الظروف النفسية التي تحيط بالأحاديث المذكورة التي أدعي نسخها وبالحالات الواقعية لإسلام المرأة قبل زوجها، لوجدنا علاقات زوجية حميمة وأولادًا، ولوجدنا ضررًا بيّنًا سيصيب الأسرة إذا عجل بفراق الزوج بمجرد إسلام الزوجة، ولوجدنا في هذه الحالات إن كان الزوج محبًا لهذه الزوجة ولم يكن مؤذيًا يريد أن يصدها عن سبيل الله أن المسألة مسألة وقت حتىٰ يفيء إلىٰ الإسلام، وفي هذا خير كثير)[1].

فحقيقة الأمر أنه اختيار جزئي رفعه المؤلف إلىٰ مستوىٰ المقصد الكلي الذي يدور عليه الحكم، ولو فحصنا هذه الدعوىٰ المقاصدية يتجلىٰ لنا ما يلي:

١. أهمل المؤلف ذكر المقصد الشرعي الذي نص عليه القرآن في تحريم نكاح المشركين، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡ﴾ [البقرة:٢٢١]. وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة:١٠]. وقوله تعالىٰ: ﴿لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة:١٠].. فالمعنىٰ هو في مفسدة الكفر نفسه، وعلو

(١) فقه المقاصد (٢٠٩).

الكافر علىٰ المسلمة، وما يتبع ذلك من مفاسد علىٰ دينها وأولادها، فلم يلتفت المؤلف لهذا المعنىٰ، واستبدل به معنىٰ مقاصديًّا هو الخوف علىٰ دين المسلمة بإكراهها علىٰ الكفر.

وهذا المعنىٰ صحيح، لكنه ليس هو الأصل، بل إما أن يقال هو مقصد تبعي، أو يقال إن الزواج من الكافر مظنة لهذه المفسدة فلا ينفك منها ولا يضر تخلف بعض الأفراد، لا أن يلغىٰ أصل المقصد الشرعي في تأثير الكفر ومفاسده فيحصر في جزئية تبعية له وهي إكراهها علىٰ الكفر.

علمًا أن هذا نادر في الحياة الزوجية، فالأصل في العلاقة الزوجية أن تقوم علىٰ المودة والعشرة بالمعروف، وهي سبب المفسدة الكبيرة من تأثير الكافر علىٰ زوجته وأولاده، وأما تحول الزواج إلىٰ إكراه وتعذيب وتضييق فهو علىٰ خلاف الغالب، فلا تناط الحكمة بالمعنىٰ القليل الذي يخالف أصل الزواج.

ثم إن هذا المعنىٰ الذي ذكره المؤلف لا يضيف شيئًا للزواج من الكافر؛ لأن أي مسلمة يخشىٰ علىٰ دينها أو تكره علىٰ الكفر فإن لها أن تخلع زوجها، بل لها حق الخلع فيما دون هذا، فتعليق الحكم علىٰ هذا المعنىٰ تعطيل للمعنىٰ الأصلي الذي نص عليه الشارع وهو معنىٰ الكفر.

٢. ولو افترضنا أن المقصد هو ما ذكره المؤلف، فإن الحكم قد عُلق علىٰ علة الكفر فلا يضر تخلف الحكمة في بعض الأفراد، وإلا لتعطلت المقاصد جميعًا، فالمقاصد جميعًا لا يمكن أن تتحقق في كل فردٍ من الأفراد كما سبق، فلو علق المقصد علىٰ تحققه في كل فرد لما استقام الفقه المقاصدي، فهو يهدم النظام المقاصدي بهدم أساس الضبط الذي يقوم عليه، كما أن الحكم هنا قطعي فكيف يسترخص تركه بأدنىٰ نظرٍ مصلحي!

٣. واللافت أيضًا أن المؤلف أهمل أعظم مفسدة في ترك المسلمة لزوجها، وهي التي من أجلها ذهب بعض المعاصرين إلىٰ بقائها معه، وهي خشية ردتها عن الإسلام، فهي مفسدة عظيمة، ومع كونها لا تقوىٰ علىٰ مفسدة بقائها معه، إلا أن اللافت أن المؤلف لم يذكر هذه المفسدة، واكتفىٰ بذكر مفاسد أقل بكثير كضرر يصيب الأسرة أو لأجل مصلحة احتمال دخول الزوج في الإسلام أو صعوبة العثور علىٰ زوج صالح ووقوع حالات طلاق قبل تحقق زوج صالح لها(١).

فالمقصد أنه ليس أمامنا في الحقيقة بناء مقاصدي تحتكم إليه الفروع، وإنما نظر جزئي يستدل بما يظنه مقصدًا ثم يرفع هذا الظن ليصبح أصولًا كلية يجب أن تحتكم إليها الفروع، وغاية ما فيها أنها استدلال جزئي يجب أن يبقىٰ في موضعه، ويفحص استقامة حجته في هذا الموضع.

كما يلحظ أن هذه الطريقة هذه ذريعة غالبة لتجاوز الأحكام القطعية بدعوىٰ المقاصد الموهومة، والتي تعتبر مقصدًا ما ليس بمقصد شرعي، أو تهمل ما اعتبره الشارع من مقاصد، أو تتهاون في حدود هذه المقاصد.

مع ملاحظة أن هذا الحكم الذي أزيح بدعوىٰ النظر المقاصدي الكلي هو حكم قطعي مجمع عليه بين فقهاء الإسلام كلهم، ولا يعرف له أي مخالف، فلك أن تعجب كيف غابت عنهم هذه المقاصد الكلية، والتي هي من قبيل المعاني السهلة التي تدرك بأدنىٰ تفكير عقلي.

ونختم بما عرضه المؤلف عن طريقة الجويني كما سبق، والذي أعاد بعده ذات الانتقاد الذي ذكره علىٰ الفقهاء، فقال: (ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمكن

---

(١) المصدر السابق (٢٠٩-٢١٠).

أن يستقىٰ منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد تقوم علىٰ استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراء شاملًا ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة علىٰ عملية الاجتهاد ببعديها الحديثي والفقهي الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها وبالطبع لا تتناقض معها)[1].

والحق أن ما ذكره الجويني لا يفيد المؤلف كثيرًا، لأن الجويني يفرض خُلُوَّ الزمان من حملة الشريعة ومن معرفة تفاصيل النصوص، ثم يبحث عن تصرُّف المكلَّف في ذلك الحال، فهو يفرضها في حال انعدام النصوص، فهي متعلقة بما لا يعارض النص، أو يعارض في حال الجهل به، ولهذا فالجويني يقرر في نفس الكتاب أن الصحيح هو أن الدباغ يفيد طهارة جلود الميتات، ولكن لو نسيت المذاهب فالمكلفون متعبدون بلزوم موجب الأصل وهو عدم الطهارة[2].

فالجويني يفترض تسيد الجهل في زمانٍ ما، فلو جهل الناس الحكم الشرعي، وغاب عنهم مفصل النصوص، فما العمل في حال النجاسة إذا وقعت في ماءٍ قليلٍ أو كثيرٍ، أو تردَّد الشخص في نجاسة عينٍ ما، أو خفي عليه حكم الأحداث، وهكذا، ولو جاء النص لبطل هذا كله، فهي طريقة مفيدة لتدريب الذهن علىٰ ما هو الأصل في كل حكم، فهي من جنس التدريب الذهني علىٰ المسائل الافتراضية، كما يفترض لو أن الشرع لم يحرم الزنا هل يعرف العقل مفسدته؟ فليس في هذا أي تقرير لحكم العقل أو تقديمه علىٰ النقل.

ويلحظ أيضًا في هذه الطريقة أن الجويني يبني عليها آراءه الفقهية، والتي قد يخالف فيها مذهبه الشافعي، فحقيقة الأمر أنها جملة اختيارات فقهية للجويني مبنية علىٰ استدلالات ساقها في هذا المعنىٰ، ولهذا فهو يتعرض في هذا السياق للمذاهب

---

(١) المصدر السابق (٥٣).

(٢) انظر: الغياثي (٥١٠).

ويبيّن مدىٰ قربها وبعدها من الرأي الذي يراه، ويحاول أن يبطل أدلة المذاهب المعارضة، ولو كان الأمر مفترضًا في حال الخلو لما كان ثمّ حاجة لهذا الاسترسال في المناقشة[1].

الدراسة الثانية: (نظرية دوران الأحكام الشرعية، دراسة أصولية مقاصدية):

ذكرت مؤلفة الكتاب د. جميلة تلوت في مستهل هذه الرسالة، أن نظرية الدوران تقوم علىٰ قاعدة منهجية معروفة في الفكر الأصولي، وهي أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، غير أن هذا الدوران لا يقتصر علىٰ إدارة الحكم مع علته فقط، بل يشمل الدوران مع السبب والحكمة والمقصد كما هو حال الدرس الفقهي قديمًا، بما يتطلب تبيان المحددات المنهجية لإناطة الحكم بهذه المناطات[2].

ولأجل إناطة الحكم الشرعي وهو هدف البحث، عمدت الباحثة إلىٰ تحديد المقصد التشريعي الكلي الذي يكون عليه الدوران بأنه: (مجموع العلل الصريحة أو المستقرأة التي نصبها الشارع عند الأحكام الشرعية)[3].

فهو شامل للعلل بالمعنىٰ الأصولي التي اتحدت في جنسها، كما يطلق علىٰ العلة الواحدة نحو مقصد العدل لأنه مقصد كلي.

ذكرت الباحثة الإشكالات المثارة علىٰ دوران الحكم مع العلة، كالدوران مع العلة المستنبطة، والعلة القاصرة، ثم ذكرت إشكال الدوران مع الحكمة، والخلاف والأدلة[4].

---

(١) انظر: مقدمة عبد العظيم الديب لكتاب الغياثي (١٥٥-١٦٣).

(٢) انظر: نظرية دوران الأحكام الشرعية (١٣-١٤).

(٣) المصدر السابق (٤٩).

(٤) المصدر السابق (٦٩-٨٦).

ثم بيّنت الباحثة أن الدوران المقاصدي ينبني علىٰ القول بالتعليل بالحكمة، غير أنها ذكرت ما حكاه بعض المعاصرين من أن المقصد متعلق بحكمة منضبطة يغلب علىٰ الظن أنها المقصودة من الحكم، فالحكمة قد تختلف عن المقصد[1].

ثم ذكرت الباحثة أن التعليل علىٰ أقسام: التعليل الأصولي وهو التعليل القياسي المبني علىٰ العلل المنضبطة، والتعليل الفقهي الموجود في كتب الفقه والنوازل وهو أعم من التعليل الأصولي، والتعليل المصلحي وهو بيان المصالح التي يترتب عليها الحكم، والتعليل المقاصدي وهو الذي يعتمد علىٰ التعليل بالعلل النصية أو المستقرأة[2].

وبناءً عليه: (فإن التعليل المقاصدي يتأسّس علىٰ اعتماد الكليات التشريعية والبحث في غاياتها وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية، فهو نوع من رد الجزئيات إلىٰ الكليات والفروع إلىٰ الأصول والعمل علىٰ الكشف عن مقاصدها)[3].

ثم ذكرت الباحثة موقف المؤيدين للتعليل المقاصدي من المعاصرين، وذكرت د. جاسر عودة، ثم ذكرت من يعارض ذلك وذكرت د. عبد الله بن بيه، ثم نبهت إلىٰ أننا إذا حددنا المقصد بالمقصد التشريعي الكلي، فإن درجة الظنية تقلُّ، فلا يصبح المقصد ضربًا غير محقق كما يستند إليه المانعون، بل هو نظرٌ مؤصَّلٌ ومدلل[4].

ثم ساقت الباحثة عدة أمثلة لهذا الدوران، كلبس الحرير للرجال، حيث يدار الحكم في لبسه علىٰ الحاجة ولا يقتصر علىٰ ما أجازه الفقهاء من مثل الحكة، وقراءة القرآن للجنب للحاجة، وشرب الخمر، فالحكم يدور مع الإسكار فيه فلا يقتصر

---

(١) المصدر السابق (٨٧).

(٢) المصدر السابق (٨٨).

(٣) المصدر السابق (٨٩).

(٤) المصدر السابق (٩٣).

علىٰ الخمر بل يشمل كل مسكر من مشروب ومأكول، غير أن هذا المثال أشكل عليه أنه لو افترضنا من يشرب الخمر ولا يسكر لأي سبب فنصَّت الباحثة علىٰ أن الحكم لا يزول لأنه محرم بالنص والعلة وهي شرب الخمر، لأن تخلف الحكم عن بعض الأفراد لا يضر[1].

ثم نبهت الباحثة إلىٰ أن الدوران هو المصلحة المعتبرة وليس أي مصلحة ملغاة، وانتقدت الطريقة الحداثية التي تدير الأحكام علىٰ مطلق المصلحة[2].

وقالت: (الدوران المصلحي المتعدي ليس متفلتًا من القيود كما يتوهم، وإنما يشترط فيه إلا يعود علىٰ حكم الأصل بالإبطال، شأن الدوران العللي والحكمي، وأن يكون موافقًا لأصول الشريعة)[3].

ذكرت بعده إشكالية تعليل الحكم بأكثر من علة، وساقت الخلاف الأصولي فيه، وبيَّنت أن الأحكام الشرعية قد تكون معللة بأكثر من علة فلا يسوغ ترك الحُكم لزوال علة منه، وذلك كالخمر فهو ليس معلقًا بالسكر فقط بل هو رجس ويوقع العداوة بين المسلمين ويصد عن الذكر وعن الصلاة، فزوال علة لا يزيل حكم الأصل[4].

ثم عقدت الباحثة فصلًا بعنوان علاقات الدوران، بيّنت فيه عدداً من القضايا الأصولية المرتبطة به: وهي النسخ، وثبات الأحكام، وتحقيق المناط، وقضايا الأعيان، والاجتهاد في محل النص[5].

---

(١) المصدر السابق (٩٤-٩٨).

(٢) المصدر السابق (٩٩-١٠٤).

(٣) المصدر السابق (١٠٤).

(٤) المصدر السابق (١٠٤-١١٧).

(٥) المصدر السابق (١٢٥-١٦٦).

اكتمل بهذا التأصيل النظري للكتاب، وهو تأصيل جيد، وليس ثمّ إشكال معه، إنما الإشكال يظهر بجلاء في الجانب التطبيقي بعد ذلك، حيث اختارت الباحثة ثلاثة مقاصد، ذكرت أنها هي المقاصد التي أنيطت بها الأحكام عند المعاصرين، وهي العدل والحرية والمساواة.

وقد نبّهت المؤلفة إلىٰ أن هذه القضايا هي عينها حقوق الإنسان، مع وجوب الحذر من نقل هذه القيم بحمولتها، فلا بد من بحثها بشكل مفصل قبل دمجها في مقاصد الشريعة: (وقد كان الدرس المقاصدي جهازًا معرفيًّا ناجعًا لتبيئة هذه القيم بدل استيرادها كما هي جاهزة بدون تعديل، خصوصًا مع تنامي الرغبة في التأصيل لهذه القيم من منظور لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية)[1].

ثم ذكرت أن: (ترتيب هذه القيم يأتي في أعلىٰ سلم المقاصد وأرقىٰ درجات القطعية، بحيث لا يطالها النقض أو الإبطال لثبوتها بالاستقراء)[2].

ثم تبعت ذلك أن هذا لا يمنع من مساءلة مقاصدية حقوق الإنسان في ضوء إشكال سؤال المرجعية، فـ: (الإشكال يتجلىٰ في تفعيل هذه المقاصد الكلية القطعية وإعادة النظر في الأحكام الجزئية في ضوئها، مما يجعلنا أمام إشكال أكبر يمكن صياغته بإشكالية تراتبية الكلي والجزئي في إناطة الحكم الشرعي)[3].

ومع كل هذا التحوط الذي ذكرته الباحثة، إلا أن الأمر لا يزال مشكلًا، فهذه مقاصد معاصرة فكيف يقال بإناطة الأحكام الشرعية بها؟

فغاية ما فيها أن تؤصل شرعًا، ويحدد ما يوافق الشرع منها، ويوضح ما يخالفه،

---

(١) المصدر السابق (١٧٣-١٧٤).

(٢) المصدر السابق (١٧٥).

(٣) المصدر السابق (١٧٦).

لا أن تتحول إلىٰ مقاصد تحاكم إليها الجزئيات، لأنه كما سبق فالجزئيات هي التي تؤسس للمقصد، فكيف يأتي هذا المقصد ليكون حكمًا علىٰ الجزئيات؟

ولا يكفي هنا أن تذكر الأدلة علىٰ مقصد الحرية، والشواهد علىٰ ما فيه من معانٍ صحيحة؛ لأن البحث ليس في وجود معانٍ صحيحة في الحرية أو المساواة، ولا أن الشرع قد اعتبر بعض مضامينها أو أكثرها، وإنما أن يكون هذا مقصدًا ستحاكم إليه الفروع، وتناط به الأحكام، وترد بسببه نصوص.

وما ذُكر من اعتبارها عند المعاصرين تقريرًا لا معنىٰ له، فهذا الاعتبار يتطلب الاحتجاج له، لا الاحتجاج به.

وبناءً عليه، فهذه المقاصد هي أشبه بالنظريات الفقهية، يجب أن تدرس فيبيّن ما يوافق الشرع منها وما يخالف، وأما أن تتحول إلىٰ مقاصد تدور حولها الأحكام فهو في الحقيقة استدلال جزئي علىٰ قضايا معينة، رفعت إلىٰ مستوىٰ التأصيل لأجل تسويغها كما سبق ذكر مثل هذا الأمر.

وقد ظهر الإشكال مع التطبيقات التي ذكرتها الباحثة، وسنكتفي منها بمثالين:

المثال الأول:

قررت الدوران مع مقصد العدل، فذكرت تعريفه وأدلته وإثبات كُليَّته، حتىٰ وصلت إلىٰ محل البحث وهو تطبيقات دوران الأحكام مع العدل، ومن الأمثلة في ذلك: القتال، توصلت فيه إلىٰ أنّ: (مشروعية القتال كانت من أجل تحقيق العدل ورد العدوان، وعليه كانت العلة الأنسب هي الظلم، سواء كان المقاتل الظالم مسلمًا أو كافرًا، لكن لا يلجأ إليه إلا بعد استنفاد وسائل الإصلاح، وهو موكول إلىٰ أهله بشروطه وضوابطه)[1].

---

(١) المصدر السابق (٢٠٧).

وهنا يلحظ أمران:

الأول: أن هذا من قبيل الاستدلال الجزئي الذي رفع إلىٰ مستوىٰ المقصد حتىٰ يناط الحكم به، فلا معنىٰ لهذه الطريقة، فحقيقة الأمر أنه ليس لدينا مقصدٌ كليٌّ نريد إناطة الحكم به، بل هو نظر في جزئية معينة، هل يدل الدليل والمقصد علىٰ أن الجهاد في سبيل الله كان مقتصرًا في الشريعة علىٰ دفع الظلم والعدوان، أم يشمل نشر كلمة الإسلام وإقامة أحكامه؟

فالباحثة لأنها ترىٰ أن العلة هي دفع العدوان فقط ولا يمكن أن يكون غيره جعلته من قبيل المقصد الكلي الذي يناط الحكم به، فهو من قبيل الاستدلال بمحل النزاع، فلو كان هذا مقصدًا كليًّا لما وقع نزاع عليه، فالبحث في النهوض إلىٰ إثبات هذا في النظر الجزئي.

ولهذا فدعوىٰ العدل قد يتجاذبها الطرفان جميعًا:

فمن استقر لديه أن العدل يقتضي عدم القتال إلا بسبب العدوان، يرىٰ أن القتال بدونه ظلم.

ومن استقر لديه أن الشرع يريد إقامة حكم الإسلام ونشر كلمة الله، فلا يرىٰ أن هذا ظلم.

فلا معنىٰ إذن للاستناد إلىٰ مقصد العدل لأنه تابع لمراد الشرع، فقد يكون هذا هو العدل أو ذاك.

فالنقد هنا ليس انتصارًا لقول الفقهاء، وإنما المقصد بيان غلط هذه الطريقة، فليس عندنا مقصد يناط الحكم به، وإنما هو استدلال بمحل نزاعٍ رُفع إلىٰ المقصد حتىٰ يناط الحكم به، وهو متعلق بمقصد تبعي يستطيع كل طرف أن يتمسك به،

فلا معنىٰ لهذا النظر المقصدي ولا أثر له في محك النزاع، وإنما من رأىٰ أن الحكم متعلق بدفع العدوان جعله مندرجًا ضمن المقصد، ومن يخالفه لا يسلم به.

الثاني: أن الباحثة ذكرت خلاف العلماء بأن علة القتال هي الظلم والبغي، بينما ذهب آخرون إلىٰ أن القول هو سبب قتالهم الكفر(١).

والحق أن هذا غلط ظاهر، فهو خلط شائع بين علة القتال التي وقع فيها الخلاف بين الشافعية والجمهور(٢)، وبين غاية القتال ومقصده، فهو عند الفقهاء ليس محصورًا في دفع العدوان فقط، بل هو مشروع لنشر الإسلام، فهي محل اتفاق الفقهاء جميعًا، يقول الجصاص: (ولا نعلم أحدًا من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره)(٣).

وهي مقولات منتشرة ظاهرة في كتب المذاهب وغيرها، ولا يجد المطلع عليها أدنىٰ تردد في الجزم بها(٤).

---

(١) المصدر السابق (٢٠٠).

(٢) ذهب الجمهور إلى العلة في القتال، خلافًا للأظهر عند الشافعية الذي يرون أن العلة هي الكفر، وترتب على هذا الخلاف حكم قتل الشيوخ والزمنى والرهبان. انظر: فتح القدير (٥/ ٤٥٢-٤٥٣)، البيان والتحصيل (٢/ ٥٥٨-٥٥٩)، المغني (٩/ ٣١١-٣١٢)، نهاية المحتاج (٨/ ٦٤). وانظر: الإشراف لابن المنذر (٤/ ٢٣-٢٤)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (٢/ ٩٣٣-٩٣٤)، بداية المجتهد (٢/ ١٤٦-١٤٧).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٢٧٨). وانظر حكاية الإجماع في: فهم القرآن ومعانيه للمحاسبي (٢٠٥)، الفصول في الأصول للجصاص (٢/ ١٥٧)، مراتب الإجماع لابن حزم (٢٠٤)، الفصل في الملل والنحل (١/ ٣٨٣)، أحكام القرآن لابن الفرس (٢/ ٣١٢)، الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (٥٢٤)، المناظرة في الرد على النصارى للرازي (٦٩)، بداية المجتهد (٢/ ١٤٤)، مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤)، السيل الجرار للشوكاني (٤/ ٤٨٨)، أجوبة التسولي على أسئلة الأمير عبد القادر (٢٦٤).

(٤) انظر على سبيل المثال: الأم للشافعي (٧/ ٣٠٩)، (٧/ ٣١٩)، زاد المسافر لغلام الخلال (٢/ ١٤١-١٤٢)، إثبات العلل للترمذي (١٩٧ و١٩٨)، شرح مختصر الطحاوي (٧/ ١١)، =

فالإشكال هنا لا يقتصر علىٰ مخالفة ما عليه إجماع الفقهاء بكافة مدارسهم في قرون متطاولة، بل الأمر يتجاوز هذا بكثير بنسبة هذا الأمر إلىٰ الظلم والعدوان، وأنه مخالف لمقصد العدل، خاصة أنه لا يقتصر علىٰ جانبٍ نظري مفاهيمي، بل هو معنىٰ قد طبق عمليًّا وسار عليه المسلمون من قرون، وفي هذا من الفساد ما فيه، وما أيسر أن يتخذ كل منافق أو حانقٍ علىٰ الدين وأهله من مثل هذه الآراء المعاصرة ذريعة للطعن في الإسلام نفسه، وفي عمل المسلمين من صحابة النبي ﷺ فمن بعدهم، فإذا سُلّم لهم بأن هذا ظلم وعدوان، فهو سينفذ من هذا بكل سهولة ليقرر أن هذا الظلم الذي تسلمون به هو قول فقهاء الإسلام قاطبة، وهم أعلم بالإسلام من بعض المعاصرين المتأثرين بروح الثقافة الغربية التي كشفت لهم هذا المعنىٰ النبيل!

وهذا لازم شنيع غير خافٍ، وإدراك مآلات بعض الأقوال مما يوجب إعادة النظر فيها، وترك التسليم لها أو التهاون في اعتبارها لشيوعها عند المعاصرين.

المثال الثاني:

ثم في الفصل الثاني ذكرت الحرية، وبعد مقدمات جاءت إلىٰ التطبيقات فذكرت الحرية الدينية، وعرضت لحد الردة ومعارضته الحرية الدينية، وتوصلت فيه: (للإنسان الإرادة الحرة في الدخول إلىٰ الدين والخروج منه عن اختيار ومن

= محاسن الشريعة للشاشي (١٧٣)، أعلام الحديث للخطابي (١/ ١٣٥-١٣٦)، أحكام القرآن للقشيري (١/ ٣٧١)، (٢/ ١٨٥-١٨٦)، عيون الأدلة لابن القصار (٥/ ٢٦١-٢٦٦)، تحصين المآخذ (١/ ٦٢٨)، أحكام القرآن لإلكيا الهرّاسي (١/ ٧٨-٨١)، كتاب الكسب لمحمد بن الحسن مع شرح السرخسي (١٥٩)، أصول الشاشي (٦٧)، جامع الأصول للسمرقندي (١/ ٣٠٠)، (١/ ٣٢٥)، و(٣٢٩-٣٣٠)، المغني لابن قدامة (٩/ ٢١٢)، الإنجاد في أبواب الجهاد لابن المناصف (٩٤، ١٠٠، ١٠٣-١٠٤، ١٨٦)، نهاية الإقدام للزنجاني (٤٠٨-٤١٠، ٥٥٣-٥٥٤)، القواعد للمقري (١/ ٢٤٣)، تحفة الترك للطرسوسي (٢٠٣، ٢١٢).

غير إضرار لمصالح الجماعة، ولا يكره عن الرجوع في دينه إذا أبىٰ لعموم قوله عز وجل ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة:٢٦٥]، لكن هذه الحرية مقيدة لا مسيَّبة، إذ يمنع التعسف في استعمال هذه الحرية، فمن موانعها تهديد سلامة المجتمع والإضرار به)[١].

فالغلط عند الباحثة لم يقتصر علىٰ تأويل حد الردة، والقول بأنها من جنس التعزيرات، بل وصل إلىٰ تقرير حرية الردة، وهو نفي لأصل التجريم لهذا الفعل، وهو قول لم يقله أحد من فقهاء الإسلام بتاتًا، وليس له أي علاقة بأي خلاف فقهي في تحتم عقوبة الردة، فكيف أصبح هذا القول المحدث متعلقًا بمقصد كلي!

السبب بوضوح أن هذا ليس مقصدًا شرعيًّا من الأساس، بل تسلَّل علينا من الحرية بمفهومها الحداثي وبحث له عن أدلة ومستندات ثم حوكمت إليه نصوص الشرع وأقوال الفقهاء بعد ذلك.

فمقصد الحرية الذي يبيح الحرية الدينية مطلقًا هو مقصد حداثي ليس له علاقة بالقصد الشرعي، ولا يمكن تخريجه علىٰ أي قول فقهي معتبر بتاتًا، بل ولا حتىٰ قول فقهي غير معتبر[٢]، فمقصد الحرية إذا أريد له أن يكون مقصدًا شرعيًّا يجب أن ينضبط بحدود الشريعة في ذلك، ولا يكفي فيه تعداد بعض الآيات والأحاديث الدالة علىٰ بعض المعاني الشرعية في هذا المقصد، لأن المراد ضبط المقصد كاملًا بحدوده، فلا يمكن أن يقال بمقصد ينفىٰ فيه بعض أحكامه الظاهرة.

فالحرية ليست مصطلحًا محايدًا، بل مفهوم شائع، وهو في الأصل مستمد من الثقافة الليبرالية المعاصرة، فإذا أريد أن يقرر مقصدًا شرعيًّا، فإن هذا يمكن أن يكون

---

(١) نظرية دوران الأحكام الشرعية (٢٧٤).

(٢) انظر في إثبات هذه الدعوى: قصة الجدل الفقهي حول عقوبة الردة، وهي موجودة على الشبكة، ومضمنة في كتاب معركة النص (١٦٨-١٨٦).

مقبولًا، ويبقىٰ الخلاف فيه اصطلاحيًّا إذا ضبطت هذه الحرية بحدود الشرع ضبطًا محكمًا فكان معبرًا في حقيقته عن الحكم الشرعي، ولا يمكن تحقق ذلك برد بعض جزئيات الحكم الشرعي، أو تأصيل ما هو من آثار هذه الثقافة الليبرالية.

ولهذا، فالقول برد حد الردة أو تأصيل الحرية الدينية بدعوىٰ مخالفتها لمقصد الحرية، هو مثل أن يقرر شخص أن من مقاصد الشرع إباحة الأطعمة ويسوق الأدلة علىٰ ذلك ثم يتوصل بعد الاستقراء القطعي لهذا المقصد لإباحة الخمر! أو يقرر أن من مقاصد الشريعة التوسعة في المعاملات وتحريك الأموال ويسوق الأدلة عليه ثم يتوصل بعده لإباحة بيع ما لا يملك، أو بيع الدين بالدين، وغيرها من البيوع المحرمة!

فالباب واحد، أن تضع أصلًا تجمع له أدلة تدل علىٰ بعض الحق فيه، ثم تنفي بعد ذلك بعض الحق الآخر الذي فيه، فهذا تأصيل خاطئ للمقاصد.

وقد أحسنت الباحثة حين جاءت إلىٰ مقصد المساواة فانتقدت طريقة بعض المعاصرين في التسوية في الميراث بدعوىٰ مقصد المساواة، لما فيه من مخالفة للنص.

وهذا حق، ويقال مثله في مقصد الحرية، فلا يصح أن ترد بعض الأحكام الشرعية كالحدود الشرعية علىٰ الحريات الدينية، بدعوىٰ مخالفتها مقصد الحرية، وما يقال في مقصد المساواة يقال مثله بالضبط في مقصد الحرية.

ومن المعاني المهمة هنا أن النظر الذي يدور حول الكليات هو نظر ضعيف، فكلما قرب المقصد من النص الشرعي كان أقوىٰ وأكثر تأثيرًا، فالمقصد الجزئي المتعلق بمسألة معينة أو مسائل عدة تأثيره أقوىٰ من المقصد الذي يكون من جنس أبعد، فالواجب أن يحرص من يريد تفعيل النظر المقاصدي إلىٰ الاقتراب من الفروع والتدقيق في الجزئيات.

وفي كل قضية لا بد من النظر في الأحكام الجزئية التي تعتمد عليها ثم النظر في مقصدها، فالنظر المقاصدي لا يستقل عن الجزئيات، فلو جاء أحد يريد بحث حكم المرابحة للآمر بالشراء، فلا يصح أن ينطلق من كلياتِ جنسٍ بعيد كالتيسير ورفع الحرج والتوسعة علىٰ الناس، بل يجب أن ينظر في النصوص والأحكام والمقاصد الجزئية المتعلقة بهذه المسألة، فهي أقوىٰ أثرًا وأدلّ علىٰ الحكم من المقاصد البعيدة.

ولهذا، فبعض المقاصد العامة إنما قوي أثرها بسبب تضمنها تفاصيل حاكمة، فالتيسير مثلًا يتضمن عدة قواعد مفصلة تحرر مفهومه، وأثره علىٰ الأحكام، فتفرق بين الضرورة والحاجة وغيرها، وتفرق بين الأحكام الواجبة والمندوبة، وتفرق بين ما حرم لذاته أو لغيره، وهو مبني علىٰ جزئيات مفصلة كالضرورة والحاجة وليس مطلق المقصد، وأما إن غاب هذا المعنىٰ فلا يمكن إعماله مقاصديًّا.

وبناءً عليه، فدعوىٰ تدوير الأحكام علىٰ المقاصد البعيدة تغيّب هذا المعنىٰ، فهي تتعلق بالمعنىٰ الكلي العام الأضعف، وتريد تعليق الحكم عليه، وتبتعد عن تعليق الحكم بما هو أقوىٰ منه، وهو الذي يضبط المعنىٰ الكلي ويحدد معالمه.

الدراسة الثالثة: (حول دوران الأحكام علىٰ مقاصدها الحداثية):

دوران الأحكام علىٰ المقاصد والمصالح لم ينحصر في عصرنا علىٰ البحث الفقهي والأصولي، بل أصبحت تلوكها ألسنة كثيرة لا تعتمد علىٰ نظرٍ صحيح، بل تتخذ هذه القاعدة ذريعة لتجاوز كثيرٍ من القطعيات الشرعية، والأصل ألا نوردها هنا في مبحث الإضافات المعاصرة لأنها لم تقم علىٰ أساس صحيح، لكن آثرت ذكرها توسعًا، ولتكتمل صورة النظر إلىٰ المعنىٰ الفقهي، خاصة مع كثرة مثل هذا

النوع من الكتابات وتأثر بعض الناس به[1].

ولعلنا ننتقي هنا أبرز الأسماء التي عنيت بتأصيل دوران الأحكام علىٰ مقاصدها الحداثية، ونوضح معالم هذا الدوران عنده، وهو د. محمد عابد الجابري، فقد كان مهمومًا بهذا المعنىٰ، ويمكن أن نلخص رؤيته في هذا الدوران في محورين:

الأول: بناء الأحكام علىٰ هذه المقاصد بعيدًا عن النظر الجزئي:

وقد اعتمد الجابري في هذا علىٰ ما فهمه من طريقة الشاطبي في المقاصد، فهو يعرض مشروع الشاطبي علىٰ أنه بناء للفقه علىٰ المقاصد بعيدًا عن طريقة الفقهاء المعتادة في النظر للنصوص.

يقول الجابري عن الشاطبي: (دعا إلىٰ ضرورة بنائها أعني الأصول علىٰ مقاصد الشارع بدل بنائها علىٰ استثمار ألفاظ النصوص الدينية، كما دأب علىٰ العمل بذلك علماء الأصول انطلاقًا من الشافعي)[2].

ويعلن أن الشاطبي قد دشّن قطيعة معرفية مع طريقة الشافعيين والأصوليين من بعده[3].

فهذا الابتكار الأصولي الذي أحدث به الشاطبي قطيعة مع الفكر الأصولي القديم، كان ناتجًا عنده من اعتماد الشاطبي علىٰ المنطق البرهاني اليوناني، وتأثّره بمدرسة ابن رشد[4].

---

(١) وللاطلاع على المقولات الحداثية في المقاصد، انظر: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية لسعد العنزي (١/ ٦١٥-٦٦٩)، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر لفهد الخويطر (١٦٥-١٨٧، ٣٠١-٣٤٣)، إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر لسليمان الغصن (٢١٢-٢١٦).

(٢) بنية العقل العربي (٥٤٠). وانظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١٦٨).

(٣) انظر: تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري (٥٢).

(٤) انظر: بنية العقل العربي (٥٤٠، ٥٤٨، ٥٥٢).

ويقول أيضًا موضحًا طريقة الشاطبي حسب فهمه: (إننا نستطيع أن نتصور مدىٰ عمق وسعة هذه النقلة المعرفية التي أحدثها الشاطبي والمقارنة بين من يطلب علة حكم من الأحكام من الألفاظ وأنواع دلالتها أو في أوصاف الشيء الذي صدر في حقه ذلك الحكم، وبين من يطلب علة الحكم فيما ينطوي عليه الشرع ككل من مصلحة يقرها أو مضرة يدفعها. إن العلة في الحالة الأولىٰ سكونية جامدة لأن دلالة اللفظ وأوصاف الشيء كلاهما محدود لا يتطور، أما العلة في الحالة الثانية فهي علة دينامية متحركة متجددة)[1].

والعجيب أن الجابري لما جاء لتلخيص ما في الموافقات عرضه بطريقة صحيحة[2]، ثم جاء بعد ذلك فوظفه في اتجاه معاكس مناقض تمامًا لما عليه الشاطبي!

واللافت أن تأثير الجابري حاضر في وعي كثيرٍ من المثقفين في عصرنا، حتىٰ صاروا ينظرون إلىٰ الشاطبي بعين الجابري، فيتوهمون الشاطبي يسبح بعيدًا عن تيار الفقهاء كما صاغ لهم ذلك الجابري.

الثاني: تأصيل القيم الحداثية لتصبح مقاصد للشريعة:

وبعد أن فَصَل الجابري الكليات عن جزئياتها، جاء بعد ذلك فتحكم في هذه الكليات لتكون متوافقة مع القيم الحداثية المعاصرة.

يقول الجابري: (وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط علىٰ فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول

(١) بنية العقل العربي (٥٦٩).

(٢) انظر: بنية العقل العربي (٥٤٠-٥٤٧).

شريعتنا نفسها بصورة تضمن الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد)[1].

وأما عن المحرك الذي يحفز الجابري لاعتماد الدوران علىٰ المقاصد بهذه الطريقة، فهو التوظيف، وذلك بتمرير المفاهيم الحداثية عبر مسالك شرعية مقبولة، أو كما يُعبّر في الطرح المعاصر (تبيئة المفاهيم المعاصرة)، وهذا أمر ظاهر، فهي قراءة لا تهدف للكشف عن مقاصد الشرع أو الوصول إلىٰ مراده في مفصل الأحكام، وإنما تريد تأصيل القيم الحداثية، فقرائن الحال والمقال كاشفة عن هذا المقصد يقينًا.

وحتىٰ لا يعترض بعض المتكلفين ممن يرون أن هذا دخولٌ في النيات، فهذا المقصد مُصرَّحٌ به علىٰ لسان الجابري نفسه، فهو مشروع واضح المعالم معلن عن تفاصيله للعالمين.

يقول الجابري: (والحقُّ أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثةٍ نتطلع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا، معبرة عن مقومات شخصيتنا)[2].

وينتج عن هذا كما يقول: (إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه)[3].

ويقول: (لا سبيل إلىٰ التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولًا)[4].

(١) وجهة نظر للجابري (٦٨).
(٢) المسألة الثقافية (٢٥٠).
(٣) التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري (٤٦-٤٧). وانظر: وجهة نظر (١٧٤).
(٤) بنية العقل العربي (٥٦٨).

ويرىٰ أن تقدم الفكر العربي المعاصر يقوم علىٰ اعتماده قطيعة معرفية مع زمانه الماضي والحاضر، ليدشن زمنًا ثقافيًّا جديدًا علىٰ أسس جديدة[1].

ويشرح في موضع آخر هذا الأمر فيقول: (علىٰ الفكر العربي أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه ويوظفها توظيفًا جديدًا في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرّة)[2].

فهذا هو الدستور الذي يعتمده الجابري: تأصيل المفاهيم الحداثية بواسطة أدوات شرعية، فالقول بإدارة الأحكام علىٰ مقاصدها، وتأصيل المقاصد الحداثية لتكون جزءًا من مقاصد الشريعة تدور حولها الأحكام؛ هو مبني علىٰ هذا الدستور، وهي خارطة طريق قد اعتمدها الجابري في تعامله مع الأحكام والمفاهيم الشرعية، نأخذ من ذلك باختصار نموذجين:

الأول: تأصيل حقوق الإنسان بمفهومها الحداثي:

ففي كتابه الديمقراطية وحقوق الإنسان سلك تأصيل هذه الثقافة في وعي المسلمين ببيان أن الاختلاف بين النظرة الإسلامية والغربية لا يعبر عن ثوابت، بل هو مرتبط بأسباب تاريخية، فيقول: (وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب في نظرنا أن تنصرف إلىٰ إبراز عالمية حقوق الإنسان في كلٍّ من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني كونها تقوم علىٰ أسس فلسفية واحدة، أما الاختلافات فهي لا تعبّر عن ثوابت ثقافية، إنما ترجع إلىٰ اختلاف أسباب النزول، أما المقاصد والأهداف فهي واحدة)[3].

(١) انظر: تكوين العقل العربي (٥٢).
(٢) في نقد الحاجة إلى الإصلاح للجابري (١١٥).
(٣) الديمقراطية وحقوق الإنسان (١٤٣).

فما يريده هو: (إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها، والتي لا تختلف جوهريًّا عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية)[1].

فهذه الأصول التي بنيت عليها الثقافة الغربية هي أصول كلية متعالية عن أي خصوصية ثقافية، فيقول: (واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلىٰ البداية إلىٰ ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلىٰ حالة الطبيعة ومنها إلىٰ العقد الاجتماعي المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلىٰ الثقافة والحضارة)[2].

ولما أسَّس لتأصيل المنطلقات الثقافية الغربية لهذه الحقوق، رجع فأصَّل لدفع ما يخالف هذه القيم من أحكام الإسلام، فرد ذلك كلَّه إلىٰ كونه حُكمًا جزئيًّا لا يناقض هذه الكليات، فيقول: (الشريعة الإسلامية كليات وجزئيات، مبادئ وتطبيقات، والأصل في الحكم الصادر في الجزئي أن يكون تطبيقًا للمبدأ الكلي، فإذا كان هناك اختلاف فلسبب وحكمة، والأسباب التي تبرر الحكم الجزئي وتبيّن معقوليته هي إما أسباب النزول وهي عمومًا الظروف الخاصة التي اقتضت ذلك الحكم، وإما مقاصد عامة تستوحي الخير العام)[3].

وفي هذا السياق جرىٰ تأصيل حرية الردة، والتفضيل في الميراث، وإلغاء حد قطع يد السارق، وجعل التعدد والطلاق مقاربًا للتحريم[4].

---

(١) المصدر السابق (١٤٤).

(٢) المصدر السابق (١٥٣).

(٣) المصدر السابق (١٧٤).

(٤) المصدر السابق (١٧٦-١٨٧).

ويدعو بعد ذلك إلىٰ عدم ربط الأحكام بعللها، وإنما ترد إلىٰ الكليات، وبناءً علىٰ ذلك: (فلماذا لا نعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر في جزئية وبين المصلحة المستجدة، نوعًا من المتشابه الذي لا بد من رده إلىٰ المحكم إلىٰ المبادئ والكليات)[1].

ولم ينسَ في خضم هذا التأصيل أن يؤكد علىٰ المحرك الذاتي له في هذه القراءة، والدافع الخفي لها، فيقول: (إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعًا للتفكير أو قابلًا لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سندٍ تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا)[2].

فحتىٰ يتقبل المسلمون الثقافة العلمانية لحقوق الإنسان كما هي، فإن الطريق الموصل لها أن يؤصل لهذه الثقافة حتىٰ تصل إلىٰ حد الأصول التي يرد من أجلها الأحكام الجزئية التي لا تنسجم معها، وذلك بدافع البحث عن سند تاريخي لتأصيل هذه القيم.

النموذج الثاني: تحكيم الشريعة:

ففي كتابه الدين والدولة وتطبيق الشريعة، وحتىٰ يتخلص من هذا الأصل ويقرر النظام السياسي العلماني، فقد سار علىٰ طريقته المعتادة في البحث عن تأصيل للمفهوم الحداثي داخل الثقافة الإسلامية.

انطلق هنا من اجتهاد الصحابة، فقال: (إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دومًا هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما

---

(١) المصدر السابق (١٨٧).

(٢) المصدر السابق (١٩٧)، وانظر التصريح أيضًا به في: (٢٠١).

تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتىٰ ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص)[1].

فألبس اجتهاد الصحابة ثوب المصلحة التي تتجاوز حتىٰ النص القطعي، ثم بعد ذلك طالب بإعادة تأصيل الأصول كلها علىٰ اعتبار المصلحة: (أما اليوم وقد تطورت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية تطورًا هائلًا جعل من الحياة المعاصرة واقعًا يختلف نوعيًّا عن الحياة الماضية، فإن تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول علىٰ أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، وبعبارة أخرىٰ إن تطبيق الشريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلب إعادة بناء المرجعية للتطبيق، والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو علىٰ جميع المرجعيات هي عمل الصحابة، إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين علىٰ رأي واحد، لأنها سابقة علىٰ قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضًا الصالحة لكل زمان ومكان، لأنها مبنية علىٰ اعتبار المصالح الكلية)[2].

وأعاد التأكيد لاحقًا بـ: (دوران الأحكام مع المصالح فشيءٌ يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع)[3].

وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه المصلحة ليست هي المصلحة الشرعية التي تقف عند النصوص القطعية، وتراعي مقاصد الشريعة، بل هي مصلحة يمكن أن تتقبل أي مفهوم مناقض للشرع.

وبعد أن غرسها في وعي المسلم، جاء بعد ذلك تشييد العلمانية علىٰ متنها، فنبّه أولًا إلىٰ ضرورة استبدال العلمانية بمصطلحات رديفة، لا تختلف عن

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١٢)، وانظر (٤١).

(٢) المصدر السابق (٥٢-٥٣).

(٣) المصدر السابق (١٨٢)، وانظر: (١٧١)، ووجهة نظر (٦٤).

مضمونها، لكنها تتجاوز البشاعة العلمانية في وعي المسلمين، فيقول: (وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي؛ الديمقراطية تعني: حفظ الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني: الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوىٰ والتعصب وتقلبات المزاج)[1].

وبعد ذلك، جاء تأصيل السياسة العلمانية بطريقة استغفال الناس باللعب بالألفاظ، فيقول:

(ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنىٰ تجنُّبِ توظيف الدين لأغراضٍ سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدين فيجب أن ينزَّه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه)[2].

ويقول: (ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة أيًّا كان نوع هذا الربط ودرجته يؤدي ضرورة إلىٰ إدخال جرثومة الاختلاف إلىٰ الدين، والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسيًّا يؤدي ضرورة إلىٰ الطائفية ومن ثم إلىٰ الحرب الأهلية)[3].

فلأن الدين جميل ورائع، يجب أن ينزه عن أغراض السياسة وألاعيبها، ويجب أن نحميه من الاختلاف والتنازع، وذلك كله حتىٰ يبقىٰ معززًا مكرمًا بعيدًا عن السياسة، يعني هو فصل الدين عن السياسة ولكن جاء في أسلوبٍ لفظي مهذب.

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١١٣).

(٢) المصدر السابق (١١٦-١١٧).

(٣) المصدر السابق (١١٧).

ويواصل اللعب البهلواني بالألفاظ فيقول: (وهذا لا يعني أن الشريعة يجب أن تتغير بتغير المصالح، كلا، الشريعة ثابتة ومطلقة لأنها إلهية، ولكن بما أن قصد الشارع هو جلب المنافع ودرء المضار، وبما أن المنافع والمضار أمور نسبية تتغير بتغير الظروف والأحوال؛ فإن التطبيق وحده هو الذي يجب أن يتغير بتغير المصالح، فالأمر إذن لا يعني تعطيل النص، بل يعني فقط تأجيله بالتماس وجه آخر في فهمه وتأويله)[1].

فالأمر ليس تعطيلًا للوحي في إدارة نظام حياة الناس، وإنما تعطيلًا للتطبيق فقط، أو تأجيله، أو البحث عن أي فهم آخر له، فالمحصلة واحدة، لكن بأسلوب أكثر أناقة!

فالنتيجة واحدة، لكن الجابري آثر عدم التصريح بالفكرة والبحث عن كيفية تقريرها بأسلوب يبدو محترمًا للدين ومقدرًا له، لأنه يعتمد علىٰ خارطة طريقه في أهمية تأصيل الحداثة من داخل الثقافة.

هذان نموذجان تطبيقيان لمسلك الجابري في تأصيل دوران الأحكام علىٰ مقاصدها الحداثية، وليس المقام هنا مقام ردٍّ علىٰ هذا المسلك، لأن هذا مسلك خارج عن النظر الفقهي، وبعيد عن المقصد الشرعي، والاطلاع عليه كافٍ في بيان انحرافه، فهو منهج مبني علىٰ غير أساس، يسعىٰ للوصول إلىٰ تأصيل القيم الحداثية الغربية من داخل الثقافة الغربية، فليس عندنا نظر مستقيم ولا مقصد صحيح.

فالخلاصة أن هذا الدوران علىٰ المقاصد في النظر الحداثي يقوم علىٰ خمسة أمور:

الأول: هي مقاصد تعبّر عن أهوائهم واختياراتهم الخاصة.

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (٤٥).

الثاني: مقاصد محكومة بقيم الثقافة الليبرالية المعاصرة.

الثالث: تفاصيل أحكام الشرع خاضعة لهذه المقاصد الحداثية، فتتعطل الأحكام الشرعية التي لا تكون علىٰ وفاقٍ معها.

الرابع: في طريق هذا الدوران يأتون بأي شاهد أو قول أو استدلال يرونه معينًا لهم في هذا المسلك.

الخامس: يحرك هذه الطريقة الحاجة إلىٰ تأصيل القيم المنحرفة في داخل الثقافة الإسلامية.

المبحث الرابع

الأغلاط المعاصرة في بناء الأحكام على المقاصد

يُعدُّ الغلط بسبب المقاصد من أكثر الأغلاط المعاصرة التي تسبّبت في ترك العمل بكثيرٍ من الأحكام الشرعية، بل لا أبالغ لو قلت إن كل تركٍ للأحكام القطعية في عصرنا لا بد من أن يعتمد في الاستدلال علىٰ باطله بالمقاصد الشرعية، ولا بد من أن يلوح لك في ثنايا تسويغ القول الباطل الحديث عن مقاصد الشريعة وروح الإسلام وكليات الدين.

وهذه الأغلاط تتفاوت من حيث مخالفتها بحسب قربها من البحث الفقهي المقاصدي، فقد تكون من قبيل الاجتهادات الفقهية غير السائغة، والتي تخالف النص الذي لا معارض له أو الإجماع، وقد يزيد الأمر حتىٰ يصل إلىٰ رفض محكمات قطعية أو مصادمة لما عُلم من الدين بالضرورة.

وحين نستقرئ عددًا من الآراء المعاصرة التي استندت إلىٰ المقاصد، يمكن أن ننقد الطريقة المقاصدية المعاصرة بتحديد أسباب الغلط في طريقة نظرهم إلىٰ المقاصد في الأسباب التالية:

(١) تقصيد الشارع ما لم يقصده:

بمعنىٰ أنهم يضعون مقاصد ليست هي من مقاصد الشارع أصلًا، فيقصِّد الشارع ما لم يقصد، ومن أمثلة ذلك:

- اشتراط حصول الرخاء في المجتمع لإقامة حد السرقة[1]، أو أن يوجد المجتمع العادل الذي يمنع الانحراف في حد السرقة[2].

فهذه مقاصد محدثة اخترعوها فعطلوا بها هذا الحكم القطعي.

- القول: بأن الشارع قصد التعدد في الاختلاف، استدلالًا بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٨-١١٩] علىٰ تقصيد الاختلاف في الشريعة، بأن الله لو أراد أن يلغي الاختلاف لألغاه.

وهذا غلطٌ علىٰ الشرع، وتقصيدٌ بجهل، فإن هذا من قبيل الأمر القدري المتعلق بالخلق، ولا يلزم من الخلق المحبة والرضا، ففي الخلق أيضًا القتل والظلم والفواحش، فهل يقول عاقل إنها مقصودة لأن الله لو شاء لأزالها؟

يقول الشاطبي محذرًا من هذه الطريقة في التقصيد بلا علم: (ومنها: أن يكون علىٰ بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيدٌ منه للمتكلم، والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالىٰ من أين قلت عني هذا، فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد)[3].

(٢) تقصيد ما يعارض قصد الشارع:

وذلك بأن يتوهموا أن ثمّ متغيرات في عصرنا تفرض تغييرًا لبعض الأحكام، وتكون هذه المتغيرات هي مقاصد لما عطله الشارع ولم يعتد به، ومن أمثلة ذلك:

- الدعوة إلىٰ ترك الحجاب أو التوسع في مفهومه بما يخالف الحد الشرعي

---

(١) انظر: من هنا نبدأ، لمحمد محمد خالد (١٨٢).

(٢) انظر: روح الإسلام لجمال البنا (١٥٩).

(٣) الموافقات (٤/ ٢٨٤-٢٨٥)، وانظر: (٤/ ٢٦٣).

بدعوىٰ التيسير علىٰ المرأة، وأن هذا مما تحتاج إليه المرأة لأجل الخروج والعمل، مع أن هذا الوصف معطل، فالشارع حين فرض الحجاب فرضه علىٰ مثل هذه الحال الذي يريدون التخفف منه، فهذا المقصد الذي يقررون يعارض مقصد الشارع، فهو مقصد مهمل ومعرض عنه.

- التشدد في حكم تعدد الزواجات بالقول بأنه مباح عند الضرورة، أو بجواز تقييده مطلقًا بأدنىٰ مصلحة، بدافع تحقيق المصلحة والعدل، فهذا تقصيد لما يعارض الشرع؛ لأن هذه المعاني كانت موجودة في أصل تشريع الحكم ولم يلتفت إليها الشارع لغلبة مصالح التعدد، فالقول بأن من العدل أو المصلحة أو الحاجة تقييدها هو تقصيد لما عطله الشارع وألغىٰ اعتباره حين شرع هذا الحكم.

(٣) تعطيل ما قصده الشارع من الوسائل:

ومن ذلك أن يستبدل ما وضعه الشارع من وسائل لحكمٍ معينة بوسائل أخرىٰ جديدة، بدعوىٰ أن هذا من قبيل الوسائل، والعبرة بالمقصد بأي وسيلة كانت.

والوسائل علىٰ نوعين:

الأول: الوسائل المحضة التي لا يراد بعينها، فهذه لا يقصد الشارع اعتبارها إذا تحقق المقصود بدونها، وذلك مثل الأذان في المئذنة كما سبق، فهو مشروع لأجل رفع الصوت حتىٰ يسمع الناس الأذان، فلو تيسر ذلك بمكبرات الصوت فلا حاجة بعد ذلك للصعود علىٰ المئذنة، لأن هذه وسيلة محضة.

الثاني: الوسائل المقصودة لغايات مقصودة، فالشارع وضع وسيلة لحكمة ويريد منها معنىٰ ومصلحة، فهذه لا يسوغ تعطيلها بدعوىٰ أنها وسيلة، فالوسيلة

والمقصد كلاهما من أحكام الشرع، وكلاهما مقصود، لكن أحدهما مقصود وسيلة والآخر مقصود غاية، وحتىٰ مقصود الغاية فقد يكون له غاية أخرىٰ، فالحد مثلًا وسيلة للزجر عن جريمة الزنا، وجريمة الزنا مقصودة لغاية دفع الفواحش واختلاط الأنساب، وهكذا.

ومن أمثلة تغيير النوع الثاني:

- إنكار العقوبات البدنية من رجم وجلد وقطع يد، والدعوة إلىٰ استبدالها بعقوبات أخرىٰ، لأن المقصود يتحقق بوسائل أكثر ملاءمة لروح الشريعة(١).

فهذا تحكم في الشرع بالهوىٰ، يختار الشخص ما يشاء من الأحكام ويستبدلها بأحكام أخرىٰ تحقق الحكمة حسب فهمه، ولو فعل مثل هذا مع أحدٍ من البشر لعدّ هذا استخفافًا بقدره واستهانة بكلامه، فكيف يتخذ هذا المسلك مع تشريع رب العالمين!

ومع بطلان دعواهم لما فيها من مصادمة صريحة للنصوص القطعية، فدعواهم المقاصدية باطلة، فهذه الوسائل الجديدة ليست مغنية عما وضعه الشارع من وسائل مقصودة، بل ما وضعه الشارع أقوىٰ وأكمل وأضبط.

كما أن مقصدهم لم ينطلق من قصد صحيح، فهو لم ينظر في حقيقة هذه الوسائل ومصلحتها، وإنما أخضع أحكام الشرع لمنظومة الثقافة الغربية، فما قبلته هذه الثقافة رآه منسجمًا مع المصلحة، وما رفضته استنكف عن اعتباره، ولو أن الثقافة الغربية اعتبرت الوسائل الشرعية لما نبسوا في هذا الموضوع كله ببنت شفة!

ومن اللافت هنا أن العقوبات التي تقرها الثقافة الغربية لا يثيرون عليها أي

---

(١) انظر: الإسلام والحرية لمحمد الشرفي (٩٢)، أين الخطأ لعبد الله العلايلي (٧٣-٨١).

اعتراض مع ما فيها من شدة، كالسجن المؤبد، أو الغرامات المالية الكبيرة على أدنى المخالفات، فحقيقة الأمر كله عدا ما فيه من مصادمة صريحة للنص، أنه لا ينطلق من قصد صحيح، ولا يعتمد على نظر مقاصدي حقيقي.

- ومن أمثلته أيضًا: القول باعتماد الحساب لدخول الأشهر القمرية بدلًا من الرؤية الواردة في الحديث، لأن المقصود من الرؤية أنه وسيلة لدخول الشهر، وهذا يتحقق بالحساب، حيث لم يكن سابقًا يمكن معرفة دخول الشهر إلا بالرؤية بخلاف ما تحقق بعد ذلك، وقد يستدل على ذلك بدعوى أنها أيسر وأقرب لمقاصد الشرع.

وهذا الرأي عندي غير سائغ، وهو تعطيل لما قصده الشارع، وبيان ذلك من أوجه:

الأول: أن محل البحث فيه جانب تعبدي لا يمكن أن يتهاون في إلغائه بأدنى نظرٍ، فالشارع قد علَّق الحكم بالرؤية في جانب الصيام وهو مرتبط بعبادة.

الثاني: أنه لا يقطع بأن الحساب يحقق كل ما في الرؤية من معنى حتى يقال بأن الحساب وسيلة مغنية عن الرؤية، فالرؤية فيها جانب الإشاعة والظهور لعموم الناس، وهو ما لا يوجد في الحساب الذي يخص فئة محصورة جدًّا من المتخصصين، وفيها جانب اليسر والسهولة التي جاء النص باعتبارها في مثل قول النبي ﷺ نحن أمة أمية، فلا يقطع بأن المقصود بالرؤية هو مجرد سبب ووسيلة عرضية يمكن أن تقوم بها أي وسيلة أخرى.

الثالث: أن الأخذ بالحساب إلغاء للعمل بالنص بالكلية، فلا يكون لوصف الرؤية بعد ذلك أي معنى، فهو لم يعمم العلة أو يخصص اللفظ، وإنما ألغاه بالكلية، فالعمل بالحساب سيلغي العمل بالرؤية كليًّا، وهذا يبعد من اعتباره لقوة مصادمته.

الرابع: انتفاء وجود حاجة ماسة أو مصلحة حقيقية عامة في اعتبار الحساب، فليس الأمر مرتبطًا بتحقق مصلحة أو دفع حاجة بسبب تغير الزمان حتىٰ نقول إنه قد تجدد أمر يصلح أحوال الناس فينبغي الالتفات إليه جلبًا للمصالح كبقية الوسائل المحدثة المرتبطة بوسائل التقنية والتطور العلمي المعاصر، بل يمكن أن يبقىٰ أمر دخول الشهر علىٰ الرؤية بلا أدنىٰ ضرر ولا غياب أي مصلحة، بل هو أصلح وأعظم نفعًا، لما فيه من جمع الكلمة وقطع النزاع وظهور الشعيرة، عدا ما فيه من تمسك بالنص، ولزوم مذهب عامة العلماء وما حكي فيه الإجماع[1].

ومن القياسات الخاطئة في هذا السياق أن يقال: كما أننا نعتمد علىٰ التقاويم في معرفة الأذان ولا نلتزم بمعرفة العلامات الشرعية المعروفة من طلوع الفجر وغياب الشمس والشفق وامتداد الظل، فكذلك الحساب مع الرؤية.

وهذا قياس مع الفارق، فالتقويم ملتزم بهذه العلامات، وكاشف لها، فهو يضع الوقت الذي تتحقق فيه هذه العلامات، فنحن نعمل حقيقة بالعلامات، وهذا الوقت للتيسير، وأما الحساب مع الرؤية فهو تعطيل لها، وإلغاء لأثرها، فتلغىٰ الوسيلة بالكامل ويستبدل بها شيء آخر ومسلك مختلف في اعتبار دخول الشهر[2].

---

(١) حكي في المسألة خلافٌ عن مطرف بن عبد الله بن الشخير، وعن بعض الشافعية، وهذا لم يمنع أهل العلم من رد هذا القول لمخالفة الإجماع من قبلهم، كما أن خلافهم متعلق بصورة محددة وهي عمل الحاسب في نفسه جوازًا في حال أن غم عليه الهلال وليس عملًا عامًّا يوجب الحكم على الناس جميعًا. انظر: المنتقى شرح الموطأ للباجي (٢/ ٣٨)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/ ٢٩٣)، فتح الباري (٤/ ١٢٧)، المجموع شرح المهذب (٦/ ٢٨٠). وقال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٣٢-١٣٣): (وهذا القول وإن كان مقيَّدًا بالاغمام ومختصًا بالحاسب فهو شاذٌّ مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم). كما ضعف بعض أهل العلم صحة نسبة هذا القول إلى مطرف. انظر: التمهيد (٩/ ٢٤١).

(٢) انظر في الفرق بينهما: الفروق (٢/ ٣٢٢-٣٢٨).

ويحسن التنبيه هنا إلىٰ أن هذه المسألة وإن قلنا إنها غير سائغة، وأن التقصيد فيها غير معتبر؛ فإنها تبقىٰ من أخطاء النظر الفقهي، فهي من جنس ما يذكره الفقهاء من الخلاف غير السائغ في الأقوال الفقهية، وقد تحتمل هذه المساحة الخلاف أيضًا، فكما أن النظر في المسائل يحتمل الخلاف السائغ، فالحكم علىٰ ما يكون سائغًا أو غير سائغ يحتمل الخلاف أيضًا، فلا يقارن هذا كله بالمثال السابق، والذي فيه رفض قطعيات شرعية ظاهرة، بتأويلات باطلة ودوافع فاسدة.

(٤) تجاوز ما حدَّه الشارع:

وذلك بأن يكون أصل الحكم معتبرًا شرعًا، فيزيد علىٰ ما قصده الشارع، أو ينقص منه، ومن أمثلته:

- جعل الحرية مقصدًا كليًّا تُرَدُّ من أجله عقوبة الردة، استدلالًا بآيات كثيرة يتوصل من فهمها أن الحرية مقصد كلي لا ينسخ ولا يخصص لأنه من الأصول الكلية[١].

وهذا النظر فيها إشكالان، أحدهما أعظم من الآخر بكثير:

الأول: ردُّ ما اعتبره الشارع من عقوبة الردة في حديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[٢] وحتىٰ لو لم يعمل بهذا الحديث، ففيه ردٌّ لأصل التعزير علىٰ المعاصي غير الحدود، فمن الخطأ الشائع أن يظن أننا إذا ضعّفنا هذا الحديث أو تأولناه فإن هذا يعني سقوط العقوبة مطلقًا عن المجاهرة بالردة، وهذا غلط ظاهر، فغاية ما فيه هو تحديد عقوبة معينة، فلو لم تثبت جدلًا فيبقىٰ أن يعاقب بالتعزير كحال بقية المحرمات، فلو لم يثبت في الخمر حدٌّ فإنه يعاقب بالتعزير، كما يعاقب من يأكل لحم الخنزير أو يقذف

(١) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للريسوني (١٧٧، ١٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

الناس بغير الزنا أو يعتدي عليهم بالضرب، وغيرها من المحرمات، فإعلان الردة أمر منكر، فلو لم يعمل بهذا الحديث يبقىٰ مستحقًا للتعزير.

غير أن هذا الإشكال أخف من الذي يليه.

الثاني: تقصيد حرية الردة والكفر علىٰ أنها من مقاصد الشرع. وهذا تجاوز عظيم لمقصد الشرع، وزيادة عما حده، وإدراج أمور منكرة في مقصده، ولهذا لا تجد أن أحدًا من فقهاء الإسلام قاطبة علىٰ اختلاف أزمانهم وأمصارهم ومدارسهم قبل عصرنا الحاضر قد قرَّر مثل هذا القول من الحرية التي يُدَّعىٰ أنها كلية قطعية، وأنا قاصدٌ ذكر مثل هذه الدعوىٰ الكبيرة المفتوحة حتىٰ يسهل نقضها بمثالٍ واحد لو وجد، فهي في الحقيقة زيادة متأثرة بمفهوم الحرية في الفكر الليبرالي، وليس لها أيُّ قول شاذٍ في تراث المسلمين.

- ومن الزيادة عن الحد الشرعي نفور بعضهم من إقامة الحدود في عصرنا لأنَّه يؤدي إلىٰ تنفير الناس عن الدين وربما ردة بعضهم، فلا يرون تطبيق ذلك.

وهذا الأمر لو كان متعلقًا بتحقيق مناط بلدٍ معين فقد يكون له اعتبار، أما تقريره علىٰ العموم فهو زيادة في مقصد النفور الذي اعتبرته الشريعة، فهو في الأصل مقصد معتبر، لكن ليس بمعنىٰ أن تتوقف أحكام واجبة شرعًا بسببه، وقد أقام النبي ﷺ الحدود، وجاهد الكفار، وأقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يوقف هذه الأحكام بسبب ما قد يحدث من نفورٍ عند بعض الناس عنه.

(٥) تغيير مقاصد الأحكام الشرعية:

وذلك بأن يأتي إلىٰ الأحكام الشرعية فيغير مقاصدها، ويستبدل بها مقاصد جديدة، ومن ذلك:

- قول بعض المعاصرين أن الجهاد شرع في الإسلام لأجل حرية الاعتقاد، والقتال في الإسلام حتىٰ لا يفتن أحدٌ في دينه ويكون الدين كله لله[1]، فهو ليس خاصًّا بدفع الفتنة عن الدين الحق، و: (من منطلق حق الإنسان في حرية العقيدة ومسؤوليته عن مزاولة هذه الحرية، نجد جيوش الصدر الأول تتصدىٰ في إيمان وعزيمة لقوىٰ القهر والطغيان دفاعًا عن حقوق الإنسان في حرية عقيدتهم وتمكينًا له من أداء مسؤوليته وردًا للعدوان علىٰ الناس قهرًا لهم في عقائدهم وحرية اختياراتهم)[2].

وهذا تغيير وتحريف؛ فالجهاد شرع لمقاصد إعلاء كلمة الله، وإقامة نظام الإسلام، ونشر الدعوة، وردع المعتدين، ورفع الظلم، ومن توابع ذلك أن يحفظ لغير المسلمين دينهم، ولا يكرهون علىٰ تركه، لكن هذا لا يعني أن الجهاد إنما شرع لأجل ذلك، فثم فرق ظاهر بين أن يؤتىٰ بحكمٍ فيقول هذا مما كفله الشرع، وأن يقال إنه هو المقصود كله، كما نقول إن من حق المرأة أن تطلب الخلع من زوجها إذا لم تستقم حياتها معه، لكن لا يصح أن نقول إن هذا هو مقصود النكاح كله، وأن الشريعة إنما استحبت النكاح لأجل أن تطلب المرأة الخلع!

فهذا من جنس هذا النظر، فهل خرج الصحابة من ديارهم، وفتحوا البلدان، وضحوا بديارهم وأموالهم وأنفسهم، لأجل أن يحفظوا حق الكافر بأن لا يفتن في دينه وأن يكون حرًّا في ذلك!

- ومن توابع هذا التغيير، تغيير مقصد حفظ الدين ليكون شاملًا لحفظ أي دين: (ويمكن أن نطلق عليه تحولًا جذريًّا في تفسير هذا المفهوم، حيث

---

(١) انظر: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام لمحمد أبو زهرة (٢٦٥)، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي (٣٩١)، العقيدة والسياسة للؤي صافي (٧٧-٧٨).

(٢) أزمة العقل المسلم لعبد الحميد أبو سليمان (١٤١).

يعاد تفسير حفظ الدين ليشمل كل الديانات بناء علىٰ مبدأ لا إكراه في الدين، وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه حد الردة إلىٰ مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنىٰ المعاصر للمسلمين وغير المسلمين، أو علىٰ حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور حرية الاعتقادات)[1].

فأصبح حفظ الدين لا يخص الدين الصحيح الذي يحبه الله، وما تقوم عليه عباداته وشرائعه، بل يشمل كل دين.

وهذا تبديلٌ لهذا المقصد وتغييرٌ له، فليس من مقاصد الشريعة أن تحفظ الأديان الباطلة، ولا أن يحفظ الكفر بالله، ومحادة رسله، فهذا تغيير وتحريف لمقصد الشرع، وأما ما جاء في الشرع من عدم إكراههم علىٰ الدين فهذا لا يدل علىٰ حفظ دينهم، ولا أن يكون مساويًا لحفظ دين المسلمين، ولو توسع في إدراجه ضمن حفظ الدين فيجب أن يكون تبعًا، وأن يكون مقصوده تركهم علىٰ دينهم لا حفظ دينهم لهم، فضلًا أن يعاد تفسير حفظ الدين ليكون حفظ أي دين.

- ومن التغيير أيضًا لمقاصد الأحكام الاقتصار في المقاصد علىٰ المعاني الدنيوية فقط.

وقد انتقد ابن تيمية التقصير في البحث المقاصدي في إغفال بعض المعاني الشرعية المهمة فقال:

(رأوا أن المصلحة نوعان، أخروية ودنيوية: جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم؛ وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالىٰ وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة

---

(١) فقه المقاصد لجاسر عودة (٢٥-٢٦).

الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة)[1].

وإذا كان هذا النقد متعلقًا بما فيه تركٌ لبعض المعاني الإيمانية وتقصير في إظهارها، فإن الأمر في عصرنا قد اتسع وانقطع فذهب بعيدًا إلىٰ إغفال بعض المعاصرين لذكر الجانب الذي يخص الدين كله، فحين يعرض بعض الناس مقاصد الشريعة فهو لا يستحضر منها إلا الجوانب الدنيوية والقضايا المعيشية، فلا تسمع إلا حفظ النفس والمال والكرامة والطعام والشراب والأمن والبيئة، ونحو ذلك، ولا تجد فيها أي مقصدٍ يخص الدين، أو إقامة أحكامه.

وربما إذا جاء بعضهم فذكر مقاصد الدين يذكرها في سياق الحرية والحقوق الشخصية، بمعنىٰ أن يحفظ حق الإنسان في أن يتعبد، ويطيع ربه، فهو حرية شخصية، فأقصىٰ الجانب المهم من المقاصد، ثم حرفه فغير مفهوم الدين إلىٰ الحرية الشخصية.

(٦) تعليق الأحكام تاريخياً:

ومن الأغلاط المقاصدية المعاصرة أن يعلق الحكم الشرعي بزمان النبوة.

وهذا يقع في حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يحكم بأن التشريعات كلها، أو غالبها، أو باب من أبوابها، هو من قبيل التشريعات التاريخية، وهو مسلك ظاهر البطلان.

الحالة الثانية: أن يقرر أن بعض الأحكام هو من قبيل هذا، فيكون الحكم متعلقًا بأحكامٍ معينة، وهذا كما سبق قد يكون سائغًا في بعض الأحكام إذا قام الدليل عليه،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/ ٢٣٤).

وإلا فهو دعوىٰ بلا برهان، وعدوانًا علىٰ الشرع، وقد سبق جملة من الأمثلة، وهي قليلة لأنها محتملة.

وهو مسلك شائع في النظر المعاصر، فقد علقت جملة كبيرة من الأحكام القطعية بسياقٍ تاريخي، ومن أمثلة ذلك:

- **سنة النبي ﷺ**: إنما هو تعامل مع واقع معين لظرف معين[1].

- **سياسة الرسول ﷺ**: كانت من الضرورات الاجتماعية[2].

- **تحريم ولاية الكفار علىٰ المسلمين**: بسبب الظرف الزماني الذي كانوا عليه حيث لم يكن المسلمون يأتمنونهم[3].

- **حدّ السرقة**: متعلق بطبيعة المجتمع آنذاك حيث لا يمكن عقاب السارق بالسجن فلا بد من العقاب البدني[4].

- **الأحكام الشرعية في الجانب السياسي**: هي كلها متعلقة بتجربة تاريخية متغيرة، وأن الأحكام غير ثابتة بل تدور حول قيم القرآن الأساسية[5]. وكما ذكرنا سابقًا فهذه كليات عامة غير محررة يمكن أن يندرج فيها كل شيء، وكل شخص يملأ وعاءها بما يشتهي، ولهذا فمن الطريف أن ما يُزعم أنه قيم القرآن هي القيم الحداثية المعاصرة بحذافيرها، فيعتنق الشخص هذه القيم ويسلم بها ويرفعها إلىٰ مستوىٰ القيم الكلية العليا، ثم يعود بعد ذلك ليتأول ما يخالفها من أحكام الشريعة،

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور (٥٤٦).

(٢) انظر: من هنا نبدأ لخالد محمد خالد (١٧٨).

(٣) مبادئ نظام الحكم لعبد الحميد متولي (٨٣٥).

(٤) وجهة نظر للجابري (٦٠).

(٥) انظر: في هدي القرآن في السياسة والحكم لمحمد جبرون (٢١٦-٢٢٠). وانظر كتابه الآخر: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة (٣٤٧-٣٤٩، ٣٥٥-٣٥٧).

وهو أمر لا يخجل بعضهم من التصريح بأن هذا هدفه ويراه أمرًا محمودًا، لأنه يدفع الإشكال عن الإسلام ونظامه.

وهذا النظر عدا ما فيه من رفضٍ لأحكام قطعية، فهو لا يستند لدليل معتبر ولا له أدنىٰ اعتبار، بل يعلقون الحكم بالتاريخ بأي سبب، فإذا ثقل عليهم حكم معين نظر في التاريخ عن أي معنىٰ يمكن أن يعلق الحكم عليه، فهو نظرٌ تخلُّصي لا مقاصدي.

خاتمة البحث

الحمد لله، وصلىٰ الله وسلم علىٰ رسول الله، وبعد:

فيمكن أن نلخص هنا أبرز الأفكار المركزية الكبرىٰ التي بُنيت عليها مادة هذا الكتاب في الفقرات التالية:

- دافعُ هذا البحث هو الجواب عن سؤال بناء الأحكام علىٰ المقاصد، وهو من أهم الأسئلة في البحث المقاصدي المعاصر، إن لم يكن أهمها علىٰ الإطلاق، وهو حاضر في البحث والحوار المعاصر مما لا يخفىٰ علىٰ مطلع.

- الإجابات المستعجلة عن هذا السؤال لن تسلم من الغلط؛ لأن طبيعة السؤال فيه تعقيد وتركيب، فالمقاصد متفاوتة في معناها وقوتها وأثرها وفي علاقتها بالنصوص، فلا بد قبل الجواب من تفصيل الأحوال، وبعد الجواب عن كل حالة يتجلىٰ الجواب النهائي عن هذا السؤال.

- اعتمد الجواب علىٰ استقراء جزئي للمدونة الفقهية لاستخراج المقاصد التي كان الفقهاء يعتمدونها في النظر الفقهي، وملاحظة تأثيرها علىٰ الفروع، وقد تبيّن ضخامة الحضور المقاصدي في النظر الفقهي بحيث لا يكاد يخلو نظر فقهي منها، بما يمكن أن نجزم معه أن الأحكام مبنية علىٰ المقاصد عند الفقهاء، لكن هذا الابتناء ليس بصورة ساذجة كما يتوهمها بعض المعاصرين بأن يبحث في أي نازلة عن أي مقصد ثم يعلق الحكم به، أو يلغي أي حكم بدعوىٰ مخالفته المقصد، بل كان نظرهم بصيرًا بطبيعة المقاصد.

- من المهم التفريق بين مقصود الخطاب ومقصود الحكم، فمقصود الخطاب يراد به معنىٰ النص، فهو يكشف لنا عن الحكم الذي يقرره النص، فالمقصد هنا مبينٌ

للنص وكاشف لمعناه، فالحكم مبني هنا علىٰ مقصده يقينًا بلا تردد، وأما مقصود الحكم فهو المصلحة والغاية التي يسعىٰ لها الحكم.

- الأصل أن يناط الحكم بمقصده، غير أن المقصد قد يكون خفيًّا أو غير منضبطٍ فيضع الشارع مظنة أو علة أو وصفًا يقوم مقام المقصد لأنه كاشف عن المقصد وموصل له، فيُعلق الحكم هنا بالمظنة لأجل مراعاة المصلحة، فهو إعمال مصلحي، ومن يريد تجاوز ذلك والقفز إلىٰ المقصد مع خفائه أو عدم انضباطه، فهو يضعف المقصد ولا يعتمد عليه.

- كما أن من الأحكام ما يكون ظنيًّا وتكون الحكمة محتملة، فيبقىٰ النظر سائغًا في إعمال هذه الحكمة أو عدم إعمالها بحسب قوة الدليل والنظر.

- إذا تقرر مسلك الفقهاء في بناء الأحكام علىٰ الفروع وأنه مفصل، تبيّن الجواب عن سؤال حكم تغير الأحكام لتغير مقاصدها، وأن فيه تفصيلًا كذلك، فبعض الأحكام هي معلقة بمقاصدها، فلا ريب أن تتغير إذا تغيرت هذه المقاصد لأنها منوطة بالمقصد وجودًا وعدمًا.

كما أن من الأحكام ما يكون قطعيًّا فلا يتصور أن يعطل بدعوىٰ المقاصد مع كونها محتملة أو ظنية، فأمر الشارع ونهيه أقوىٰ من الحكمة المستنبطة منه، وهناك إشكالات كثيرة تواجه من يفرط في هذا النظر كان الفقهاء مدركين لها؛ كأن تكون الحكمة خفية أو تعبدية أو متعددة أو حاضرة من حيث لا يشعر الشخص وغيرها، كما يجب ملاحظة أن تخلف بعض الأفراد لا يضر قطعية المقصد لأن العبرة بالأغلب.

- البحث المقاصدي المعاصر فيه ميزات كثيرة، تتعلق بتيسير هذا العلم، وجمع مادته، وبحث قضاياه المهمة، ونقد التقصير في الاجتهاد والنظر، وفيه أيضًا

عيوب من أبرزها التزهيد في النظر الفقهي وجعل المقاصد بديلاً عنه، ما جرأ علىٰ بحث المقاصد بلا أهلية وأضعف الثمرة الفقهية في كثيرٍ منها.

- ولهذا، فالنظر المقاصدي في الحقيقة هو النظر الفقهي، ولا يلحظ في البحث المقاصدي المعاصر تغيّر في النظر يختلف عما هو مقرر عند الفقهاء، وقد ذكرت ما وجدت مما يمكن أن يكون إضافات مقاصدية وناقشتها وتبقىٰ محدودة وفيها كلام.

- الأغلاط المقاصدية كثيرة وكلها تدور حول تقصيد الشرع ما لم يقصد، أو تعطيل ما قصده، أو الزيادة علىٰ حده، أو تغيير مقصده، أو تعليق ذلك تاريخيًّا، ونحو هذه المسالك.

والحمدُ لك اللهمَّ والشكر والثناء، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد.